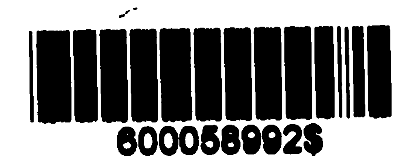








METAPHYSIK.

METAPHYSIK

VON

DR. ERNST FRIEDRICH APELT,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE ZU JENA.

Mit zwei lithogr. Tafeln.

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1857.



Vorrede.

Die Metaphysik ist eine Wissenschaft, über der bisher ein gewisses mysteriöses Dunkel geschwebt hat. Alles war bei dieser Wissenschaft unsicher und schwankend: der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, sowie der Inhalt und die wissenschaftliche Form ihrer Erkenntnisse, selbst ihre Existenz ist bestritten worden. Noch heut zu Tage wird man auf die Frage, womit sich die Metaphysik beschäftige, sehr verschiedene und meist schwankende Antworten erhalten. Wenn man auch die Metaphysik als die Wissenschaft von den grossen Räthseln des menschlichen Daseins zu betrachten gewohnt ist, so scheint es doch immer noch nicht ausgemacht zu sein, wie diese Räthsel gelöst werden sollen und ob sie überhaupt gelöst werden können. Die exacteste unserer heutigen Wissenschaften, die Physik, hat indessen Jahrtausende lang ein ähnliches Schicksal gehabt. Sokrates zweifelte alles Ernstes an der Möglichkeit der Naturwissenschaften in der Meinung: die Götter hätten den Menschen nicht vergönnt dies Göttliche zu erkennen; und selbst sein grosser Schüler Platon war noch der Ansicht, dass dem Menschen von der Natur der Dinge keine feste Wissenschaft, sondern nur schwankende Meinung möglich sei. Bevor Galilei, Keppler und Newton den Schlüssel zur Erforschung der

Naturgeheimnisse gefunden hatten, konnte die Physik auch in der That noch nicht auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen, sondern war der Tummelplatz unsicherer Hypothesen, die sich jeder beliebig anders aussinnen konnte, wie sie eben in seinen Vorstellungskreis passten. Erst nach Entdeckung der Erfahrungsmethoden traten die Wahrheiten der Naturwissenschaft aus ihrem Dunkel hervor.

Die wichtigsten und höchsten Gegenstände der philosophischen Forschung sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Vor Kant war die Meinung in Deutschland herrschend, Leibnitz habe den rechten Weg zur Erkenntniss dieser Gegenstände entdeckt. Aber seit der grossen Revolution, welche Kant in den philosophischen Wissenschaften bewirkte, sind die Ansichten darüber mehr als je auseinander gegangen. In dem Chaos durcheinandergährender Meinungen und dem Streite der Partheien, die unter den verschiedenen Panieren des Materialismus, des Mysticismus und der Orthodoxie kämpfen, mag es vielleicht jetzt schwer sein, sich darüber zu orientiren, was wirklich philosophische Wahrheit ist, aber an sich und abgesehen von der Verwirrung der Begriffe, wodurch Partheiinteresse oder Partheileidenschaft die Sache verdunkelt hat, steht die philosophische Wahrheit selbst unerschütterlich und unwandelbar fest und es kommt nur darauf an den richtigen Weg zu finden, der sicher zu ihrer Entdeckung führt. Es giebt nur einen einzigen Weg, der zur wahren Metaphysik führt und alle Systeme der Metaphysik, die einen andern Weg einschlagen, sind nichts als Dunst und Sophisterei. Es ist dies kein anderer, als der von Kant entdeckte Weg der Kritik der Vernunft. „Wer einmal Kritik gekostet hat," sagt Kant in seinen Prolegomenen, „den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche an. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie."

Entweder ist die Metaphysik eine reine Vernunftwissenschaft oder sie ist ein nichtiges Phantom. Da aber durch die kritische Auflösung des Humeschen Zweifels feststeht, dass es eine Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft giebt, so muss diese auch eine ebenso feste Wahrheit und eine ebenso bestimmte wissenschaftliche Form wie ihre Schwesterwissenschaft, die Mathematik, haben. Die Möglichkeit diese Wahrheiten sicher zu entdecken und die Metaphysik unter streng wissenschaftlicher Form auszubilden, beruht auf Kants grosser und schöner Entdeckung des transcendentalen Leitfadens. An diesem können wir auf eine ganz sichere und untrügliche Weise alle metaphysischen Grundbegriffe auffinden, welche wirklich in der menschlichen Vernunft liegen und es ist dabei unmöglich, dass sich einer derselben unsern Blicken entziehen oder ein unächter mit einschleichen könnte. Er gewährt uns ferner den Vortheil einer Topik der philosophischen Grundbegriffe, wodurch jedem solchen Begriffe die Stelle oder der Ort seines Ursprungs im menschlichen Geiste angewiesen wird. Dadurch können wir dann weiter diese Abstractionen schon nach ihrer Stelle in der Vernunft gesetzmässig mit einander verbinden und wir brauchen die philosophischen Grundurtheile nicht mit den allgemeinsten Begriffen selbst reflectirend zu erzeugen. Durch ihn gelangt die Metaphysik zu einer ebenso festen Basis ihrer Erkenntnisse wie sie die Geometrie in der Anschauung des Raumes besitzt. Es giebt nemlich ausser Raum und Zeit noch ein Drittes, beiden Analoges, das aber nicht unmittelbar klar ist, sondern nur künstlich und mittelbar klar gemacht werden kann — gleichsam ein dunkler Raum, und sowie der Raum der Sitz und die Quelle der geometrischen Wahrheiten, so ist dieses Dritte der Sitz und die Quelle der metaphysischen Wahrheiten. In ihm liegt auch der Grund unsers Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sowie Raum und Zeit ursprüngliche Formen der Zusam-

mensetzung, jener für das Neben-, diese für das Nacheinander der Dinge sind, so ist dieses Dritte eine ursprüngliche Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge nach den Verhältnissen des In-, Durch- und Miteinander der Dinge. Mit Hilfe des transcendentalen Leitfadens lässt sich auch das Dunkel dieser ursprünglichen Grundvorstellung unserer Vernunft, des Fundaments aller metaphysischen Erkenntniss aufklären.

Kants Hoffnungen die Metaphysik durch Kritik der Vernunft in das sichere Gleis einer Wissenschaft zu bringen, sind indessen bis jetzt noch nicht erfüllt worden. Es ist noch niemals eine Metaphysik geschrieben worden, aus der man diese Wissenschaft erlernen könnte wie die Mathematik aus einem mathematischen Lehrbuche, obwohl das Material dazu grösstentheils schon längst vorhanden sein dürfte. Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, gehen einen heuristischen Gedankengang nur bis zur Beantwortung der Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Von da an setzen sie die Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft voraus und geben nur Erläuterungen zu dieser. In Fries Metaphysik, ein so vortreffliches Buch es ist, herrscht aber eine zu dogmatische Form des Vortrags, wodurch der transcendentale Idealismus dem noch Uneingeweihten in die Wissenschaft leicht den Eindruck einer philosophischen Hypothese machen kann. Selbst nach Kant und Fries blieb noch Manches für die Begründung, Berichtigung und Verdeutlichung der kritischen Philosophie zu thun übrig.

Ich übergebe hiermit dem Publicum die Frucht lange geprüfter und in einem Zeitraume von mehr als funfzehn Jahren oft wiederholter Untersuchungen. Es ist dabei mein Zweck, mit Benutzung und Berichtigung des bereits vorhandenen Materials ein möglichst vollständiges Lehrbuch der Metaphysik zu geben. Ich habe darin versucht den heuristischen Gedan-

kengang so, wie ihn Kant in seinen Prolegomenen begonnen hat, durch das Ganze hindurchzuführen. Um den historischen Boden festzuhalten und um zugleich das Verständniss nach beiden Seiten hin zu erleichtern, habe ich mich so genau wie möglich an meine beiden Vorgänger, Kant und Fries, angeschlossen, selbst da, wo es leicht gewesen wäre, die Sache in einer andern Form darzustellen. Lücken habe ich zu ergänzen und das Einzelne wie das Ganze der Lehre nach Kräften zu verbessern oder wenigstens zu verdeutlichen gesucht. Als das, was ich selbst zur Fortbildung der Lehre neu hinzugegeben habe, glaube ich bezeichnen zu können: meine Lehre von der speculativen Grundform der menschlichen Erkenntniss, und deren Verbindung mit der Kategorieenlehre, wodurch, wie ich hoffe, das Verständniss der höchst schwierigen Apperceptionenlehre bedeutend erleichtert ist; meine gänzlich veränderte Darstellung der Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, deren Verständniss bei Kant, wie ich mehrfach wahrgenommen habe, selbst für geübte und scharfsinnige Denker grosse Schwierigkeiten hat; endlich meine Begründung der Ideenlehre, die in Kants Kritik der reinen Vernunft fehlerhaft und in Fries Kritik der Vernunft nur lückenhaft angedeutet ist.

Da die philosophische Erkenntniss etwas Dunkles und Räthselhaftes an sich hat, so hat man häufig die Lehren der Philosophie in eine dunkle und unverständliche Sprache eingekleidet. Man hat besonders in einigen Schulen in dunkeln Ausdrücken die Tiefe des philosophischen Gedankens gesucht. Aber dies ist eine traurige Verirrung des menschlichen Geistes. Die Wissenschaft tappt nie im Dunkeln, sondern ihr ganzes Wesen ist Licht und Klarheit und die wissenschaftliche Tiefe besteht nicht in geheimnissvoller Verbergung, sondern gerade in der Beleuchtung des Grundes, auf dem die Wahrheit ruht. Die Philosophie, die vermöge ihrer Erkenntnissart aus blossen Begriffen, sich weder an dem Leitfaden der Erfah-

rung (wie die Naturwissenschaft), noch der Anschauung (wie die Mathematik) orientiren kann, schwebt fortwährend in Gefahr sich in nichtige und grundlose Begriffsgrübeleien zu verirren, wenn ihr nicht die Kritik der Vernunft mit ihrem transcendentalen Leitfaden zu Hilfe kommt. Eingedenk der Aufforderung Kants am Schlusse seiner Kritik der reinen Vernunft habe auch ich „das Meinige dazu beitragen wollen, den von ihm entdeckten Fusssteig zur Heeresstrasse zu machen."

Jena im Januar 1857.

Inhalt.



Einleitung.

§. 1.

Alle unsre Erkenntniss fängt mit der Erfahrung an, aber es entspringt nicht alle unsre Erkenntniss aus der Erfahrung. Die Sinnesanschauung ist offenbar der erste Anfang, womit unser ganzes Erkennen beginnt. Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt daher alle an. Aber die Erfahrungserkenntniss ist selbst etwas Zusammengesetztes aus dem, was die Anschauung und Wahrnehmung der Sinne giebt, und dem, was unser Erkenntnissvermögen durch sinnliche Anschauung bloss veranlasst aus seiner eigenen Selbstthätigkeit hinzugiebt, welcher Zusatz nur durch Uebung und Aufmerksamkeit von der Sinnenerkenntniss unterschieden und abgesondert werden kann.

Denn die Erfahrung ist kein blosses Aggregat von Wahrnehmungen, sondern die Verknüpfung von Wahrnehmungen nach nothwendigen Gesetzen. Diese Gesetze und Regeln können nicht empirischen Ursprungs sein. Erfahrung würde gar keine Gewissheit haben, wenn alle ihre Regeln nur empirisch, mithin zufällig wären. Die Unentbehrlichkeit solcher nicht empirischer Sätze zur Möglichkeit der Erfahrung selbst lässt sich also schon *a priori* darthun. Wir können aber auch zum Beweise der Wirklichkeit derartiger Sätze uns auf die Mathematik berufen, deren Grundsätze und Lehrsätze nichts Empirisches an sich haben. Selbst der allergewöhnlichste Verstandesgebrauch setzt derartige Sätze voraus, wie z. B. das

Causalgesetz, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse. Aber nicht bloss unter unsern Urtheilen, sondern selbst unter unsern Begriffen finden sich einige, die nicht aus der Erfahrung entsprungen sein können. Wenn man z. B. bei dem empirischen Begriff eines Körpers von allen zufälligen Eigenschaften abstrahirt, die uns die Erfahrung zeigt (wie Farbe, Härte oder Weiche, Schwere u. s. w.), so bleibt doch noch der Begriff der Substanz übrig, die man als Träger aller jener Eigenschaften nothwendig vorauszusetzen gezwungen ist. Die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit dieses Begriffes zeigt offenbar an, dass er nicht durch eine zufällige Wahrnehmung der Sinne gegeben sei, sondern dass er in unserm Erkenntnissvermögen *a priori* seinen Sitz habe. Ja es scheint sogar Erkenntnisse zu geben, welche über die Sinnenwelt hinausgehen bis dahin, wohin keine Erfahrung mehr langt und die mithin völlig unabhängig von der Erfahrung und selbst von aller Anschauung der Sinne stattfinden würden. Es ist dies die Erkenntniss von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese grössten aller Räthsel menschlicher Erkenntniss sind unvermeidliche Aufgaben für uns und die Lösung dieser Aufgaben ist die Endabsicht aller Nachforschungen unserer Vernunft.

Fassen wir das Ergebniss dieser Betrachtung zusammen, so können wir vorläufig sagen: Alle unsre Erkenntnisse zerfallen in empirische und rationale. Die erstern entspringen aus dem Sinn, die letztern aus der reinen Vernunft; die erstern sind zufällig, die letztern nothwendig; die erstern sind Sachen der Kenntniss, die letztern Sachen der Einsicht.

§. 2.

Von jeder andern Wissenschaft kann man sich leicht einen Begriff verschaffen, auch wenn man keine Kenntnisse in derselben besitzt. Mit der Philosophie scheint man nicht so glücklich daran zu sein. Fast jeder Philosoph hat von seiner Wissenschaft einen andern Begriff und eine andere Definition. Dies deutet offenbar darauf hin, dass die philosophische Erkenntniss

selbst etwas Dunkles und Räthselhaftes an sich hat. Um dies Dunkel aufzuhellen, hat man öfters die Philosophie mit der Mathematik verglichen. Es giebt nicht leicht zwei Wissenschaften, die auf der einen Seite so verschieden, auf der andern Seite so ähnlich sind.

Verschieden, denn in der Mathematik herrscht durchgängig Einigkeit der Lehre, in der Philosophie der grösste Widerstreit. In der Mathematik herrscht eine Sicherheit des Wissens, welche den Zweifel völlig ausschliesst, die Erkenntnisse der Philosophie dagegen scheinen unsicher und dem Zweifel ausgesetzt zu sein. Dort zeigt sich überall Licht und Klarheit, hier treffen wir häufig Dunkelheit und Dämmerung an.

Aehnlich sind beide Wissenschaften in der Art und Weise, wie sie zu ihren Erkenntnissen gelangen. Der Mathematiker findet seine Sätze nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern durch eigenes Nachdenken. Und ebenso kommt der Philosoph zu seinen Behauptungen. Denn unter Philosophiren versteht man das eigne freie Denken, das an kein Ansehen gebunden, an keine Autorität gefesselt ist. Um ein mathematisches oder philosophisches Problem zu lösen, braucht man nichts weiter als seinen eigenen Verstand, aber um eine geographische oder historische oder physikalische Aufgabe zu lösen, sind noch andere Quellen der Erkenntniss erforderlich. Z. B. das grosse geographische Räthsel über die Beschaffenheit des Innern von Afrika kann nicht durch Denken, sondern nur durch die Anschauung und Untersuchung jener Gegenden gelöst werden. Der Chemiker kann sich die Zusammensetzung der Stoffe nicht ausdenken, sondern er muss sie durch Experiment d. i. auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen.

Was man daher auch für eine Ansicht über das Wesen der Philosophie haben mag, so wird man doch leicht zugeben, dass sie eine rationale oder eine Vernunftwissenschaft ist. Als solche ruht sie aber auf Prinzipien und nicht auf Factis oder mit andern Worten: die philosophische Erkenntniss ist *Cognitio ex principiis* und nicht *Cognitio ex datis*. Nun mag es vielleicht mit grossen Schwierigkeiten verbunden sein, diese Prinzipien zu finden, aber wenn man sie einmal hätte,

dann wäre auch die Möglichkeit da die Philosophie als evidente Wissenschaft auszubilden. Die philosophische Erkenntniss würde alsdann an Sicherheit und Gewissheit der mathematischen nicht mehr nachstehen.

Es ist eine alte bekannte Schulregel: *contra principia negantem disputari nequit*, mit demjenigen kann man nicht streiten, der nicht die Prinzipien zugiebt. Dieser Satz ist durchaus falsch, denn aller Streit in der Philosophie ist der Streit um die Prinzipien. Ist man erst in den Gründen einig, so muss man auch über die Folgen sich einigen können. Denn wo dies noch nicht geschehen wäre, da müsste auf der einen oder der andern Seite ein Fehler im Schliessen (der Ableitung der Folgen aus den Gründen) vorgekommen sein und dieser müsste sich mit Geduld und gutem Willen bald ausfindig machen lassen. Aber etwas ganz anderes ist es, wenn man sich um die Gründe oder Prinzipien selbst streitet. Ein solcher Streit kann nicht so leicht geschlichtet werden.

§. 3.

Kenntniss fremder Länder und Völker hat der, der dieselben gesehen oder sie aus Beschreibungen kennen gelernt hat. Kenntniss fremder Sprachen besitzt der, der sich dieselbe erworben hat. Aber ganz anders verhält es sich mit philosophischen und mathematischen Erkenntnissen. Wenn mir Jemand eine philosophische oder mathematische Wahrheit mittheilt, so sage ich nicht, ich habe sie kennen gelernt, sondern ich habe sie verstanden oder eingesehen. Da genügt nicht das blosse Sehen oder Hören, sondern ich muss dabei denken. Erst dadurch, dass ich über das, was ich sehe und höre, nachdenke, erlange ich das Verständniss oder die Einsicht in die mir mitgetheilte philosophische oder mathematische Wahrheit, erst dadurch mache ich mir eine solche Erkenntniss zu eigen. Von mathematischen und philosophischen Dingen kann man sich also keine Kenntniss erwerben, sondern man muss sich eine Einsicht in dieselben verschaffen. Nur empirische Erkenntnisse sind Sachen der Kenntniss, rationale Erkenntnisse dagegen sind Sachen der Einsicht. Mathema-

tische und philosophische Erkenntnisse aber sind nicht empirische, sondern rationale Erkenntnisse; sie werden nicht erfunden wie Fabeln, sie werden nicht erzählt wie Geschichten, sie werden nicht wahrgenommen wie Thatsachen, sondern sie werden durch eigenes Nachdenken gefunden.

Empirische Erkenntnisse (Kenntnisse) besitzt der Eine, dem Andern gehen sie ab. Der Besitz dieser Erkenntnisse ist also für den Einzelnen zufällig. Der Eine hat z. B. eine Vorstellung von dem Niagarafall, der Andere nicht. Wer sie nicht hat, der kann sich dieselbe durch allen Scharfsinn, durch alle Anstrengung des Denkens nicht erwerben. Er muss den Gegenstand selbst sehen oder ihn sich beschreiben lassen.

Philosophische Erkenntniss dagegen ist ebenso wie die mathematische eine allgemeine und nothwendige. Der Besitz der philosophischen und mathematischen Erkenntniss ist also für Jedermann nothwendig. Diese Erkenntnisse sind mithin nicht das Eigenthum Einzelner, sondern das Eigenthum eines jeden Menschen: man besitzt sie immerdar, zu allen Zeiten und an allen Orten. Wir haben sie ohne dass wir uns dieselben erst zu erwerben brauchen. Wenn wir uns die philosophischen Vorstellungen erst erwerben müssten, so würden wir sie nicht durch blosses Nachdenken finden können. Dass wir sie durch blosses Nachdenken finden können, ist nur dadurch möglich, dass sie *de facto* schon in uns liegen, auch ohne dass wir uns ihrer bewusst sind. Die rationalen Erkenntnisse werden durch eigenes Nachdenken gefunden, heisst also nichts anderes, als wir werden uns derselben durch Denken bewusst. Sie werden durch das Denken nicht hervorgebracht, sondern zum Bewusstsein gebracht. Jeder Mensch kann z. B. jederzeit wissen, dass 2 mal 2 = 4 oder dass der briggische Logarithmus von 2 = 0,3010300 ist. Ob er es wirklich weiss, ist dann freilich noch eine andere Sache.

Die philosophische Erkenntniss liegt also thatsächlich in jedem Menschengeiste auf ein und dieselbe unveränderliche Weise. Dieses Factum wird sich später noch genauer constatiren lassen, wenn wir zur Betrachtung der Erkenntniss *a priori* kommen werden.

Die Schwierigkeiten der Philosophie betreffen in der That auch gar nicht diesen ursprünglichen Besitzstand selbst, sondern nur die Einsicht in denselben. Die Schwierigkeiten liegen nicht darin, wie wir die philosophische Wahrheit erwerben sollen (denn als nothwendige Vernunftwahrheiten sind die philosophischen Erkenntnisse ein ursprüngliches Eigenthum unserer Vernunft), sondern darin, wie wir uns dieses ursprünglichen Eigenthums bewusst werden können.

Philosophische Erkenntniss kann also nicht gelernt werden wie man neue Kenntnisse in den empirischen Wissenschaften oder neue Sprachen lernt; sie kann nur zum Bewusstsein gebracht, sie kann nur aufgeklärt werden. Wenn die philosophische Erkenntniss erst in uns aufgeklärt werden muss, so ist sie nicht ursprünglich klar, sondern muss erst klar gemacht werden. Wenn sie nicht ursprünglich klar ist, so ist sie ursprünglich dunkel. Die philosophische Erkenntniss liegt also ursprünglich als dunkle Vorstellung in jedem Menschengeiste und wir bedürfen mithin eines besondern Lichtes, um dieses Dunkel in unserm eigenen Innern aufzuhellen. Dies Licht ist das Licht des Verstandes d. i. das Denken.

Philosophische Erkenntniss ist nun diejenige, welche einzig und allein in diesem Lichte erscheint d. h. welche uns nur denkend zum Bewusstsein kommen kann. Sie lebt nur in den Begriffen des Verstandes. Die Ausbildung des Bewusstseins um die philosophische Erkenntniss ist daher viel vermittelter, viel schwieriger als bei jeder andern Art von Erkenntnissen. Zufolge der ganzen Organisation unsers Geistes ist die philosophische Erkenntniss die verborgenste von allen Erkenntnissweisen, die wir besitzen.

§. 4.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Ausbildung der Philosophie zur festen und unumstösslichen Wissenschaft entgegenstellen, entspringen aus zwei Quellen: 1) aus der Beschaffenheit der philosophischen Erkenntniss selbst und 2) aus der Sprache.

Die mathematische Erkenntnissweise besitzt, wie wir bald sehen werden, einen grossen Vorzug vor der philosophischen und dieser besteht in der Anschaulichkeit ihrer Erkenntnisse. Obwohl also diese beiden Erkenntnissarten (die philosophische und die mathematische) gleichen Ursprungs (aus der Vernunft) sind, so sind sie doch von sehr verschiedener Beschaffenheit. Den mathematischen Begriffen kann eine Anschauung untergelegt werden, den philosophischen nicht. Die mathematische Erkenntniss ist daher unmittelbar klar, die philosophische dagegen ist ursprünglich dunkel. Die mathematische trägt vermöge ihrer Beschaffenheit ihre Evidenz schon bei sich, der philosophischen muss diese Evidenz erst gegeben werden. Die Prinzipien der Mathematik bieten sich gleichsam von selbst dar, die der Philosophie müssen erst aufgesucht werden.

Damit hängt das Andere zusammen. Die Mathematik hat zwei verschiedenartige Mittel der Mittheilung ihrer Erkenntnisse, die sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, die Sprache und die Anschauung. Wenn man die Figur einer Ellipse, die Entstehung einer Cykloide oder Spirale oder eine Fläche von doppelter Krümmung beschreibt und der Sinn der Worte wird nicht verstanden, so kann man durch Zeichnung und Modelle d. i. durch Darstellung des Gegenstandes in der Anschauung dem Verständniss sofort zu Hilfe kommen. Die Gegenstände der philosophischen Erkenntniss dagegen können nicht in der Anschauung dargestellt, sondern nur durch Begriffe gedacht werden. Begriffe werden bezeichnet und Andern mitgetheilt durch die Wörter in der Sprache. Die Philosophie ist daher bei der Mittheilung ihrer Erkenntnisse nur auf die Sprache beschränkt.

Die Sprache ist in ihrem Ursprung und Gebrauch allerlei Zufälligkeiten und Unbestimmtheiten unterworfen. Der Sprachgebrauch selbst ist wandelbar. Mit ein und demselben Wort verbindet man in einem Zeitalter diesen, in einem andern Zeitalter einen andern Sinn. Die frühere Bedeutung eines Wortes geht oft verloren und wird durch eine spätere verdrängt. Das einzelne Wort in der Sprache ist ferner meist viel-

deutig: es bezeichnet häufig ganz verschiedene Begriffe und der Zusammenhang der Rede lässt es oft unbestimmt, welcher von diesen Begriffen gemeint sei. Fast alle philosophischen Begriffsbezeichnungen haben daher Nebenbedeutungen in sich. Philosophische Begriffe sind nämlich abstrakte Vorstellungen, die sich erst allmälig aus der Anschauung entwickeln. Dieses Abstrahiren geschieht in der Sprache und vermittelst der Sprache. Man geht von der Benennung eines anschaulichen Gegenstandes aus und giebt dem Worte, welches anfangs etwas Concretes bedeutet, nach und nach einen immer abstrakteren Sinn. So z. B. bedeutet das Wort „Grund" anfangs den Boden, worauf etwas steht oder aus dem etwas erwächst, und erst später bezeichnet es ganz im Allgemeinen das, woraus etwas folgt, aus dem sich etwas ableiten lässt.

Diese Verwandelung der Bedeutung macht sich in jeder Sprache anders und zwar immer nach Bild und Aehnlichkeit d. i. nach dem Gesetz der Metonymien: der eigenthümliche oder kyriologische Sinn des Wortes erhält später eine bildliche oder metonymische Bedeutung. Wie dies geschieht hängt nun wiederum vielfach vom Zufall ab. Einerseits ist es durch den Genius der Sprache, besonders durch das Gesetz ihrer Etymologien, andererseits aber auch durch die Denk- und Anschauungsweise eines Volkes bedingt. Wenn nun in diesen Metonymien die metaphorische Bedeutung von der kyriologischen nicht scharf geschieden werden kann, so wird die kyriologische Bedeutung des Wortes ihren Einfluss auch auf den philosophischen Gedanken mit geltend machen. Man kann dies an einem merkwürdigen Beispiel aus der griechischen Philosophie erläutern, wo dieser Einfluss sich selbst bis auf die Ausbildung der Weltansicht erstreckt.

Eine der ersten und leichtesten aller Abstraktionen ist die Vorstellung der Gestalt (μορφή, *figura*) eines Körpers im Gegensatz seiner Masse (ὕλη, *materia*).

Diese Unterscheidung nun trug die griechische Spekulation, die sich aus der Anschauung und nicht aus Traditionen entwickelte, von dem einzelnen Körper auf die ganze Körperwelt über. Aus dieser Quelle ist dann die Bezeichnung fast

aller metaphysischen und dialektischen Grundbegriffe der griechischen Philosophie geflossen.

Nun erhält der Körper offenbar seine Gestalt durch die Begrenzung seiner Masse, seiner Materie. Die Grenze ist das Gestaltende, das Formende. So bezeichnen die Worte, welche Gestalt bedeuten, wie εἶδος, *species, forma*, und mit diesen diejenigen, welche „Ende, Grenze, Begrenzung" bedeuten, wie πέρας, ὅρος, *terminus*, ὁρισμος, *definitio, determinatio* — überhaupt das Allgemeine, den Begriff, das Gesetz, die Ursache. Die deutsche Sprache folgt hier ganz andern Metonymien. Da nun in allen diesen von Gestalt und Begrenzung hergenommenen Ausdrücken für Begriff, Gesetz und Ursache die kyriologische und metaphorische Bedeutung nicht geschieden ist, so äussert dies seinen Einfluss auf die Kosmologie und Theologie der Griechen. So nennt Aristoteles die Gottheit τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ. Wir würden etwa sagen können: die Ursache oder der Ordner des Himmels oder der Welt; sowie anderwärts einmal die Richter die Grenzhalter alles Gerechten d. i. die Urheber, die Ordner alles Gerechten genannt werden. Aber dies trifft nicht genau den Sinn des griechischen Ausdrucks. Denn in dem Worte τὸ πέρας liegt neben der abstrakten Bedeutung des Bewirkenden, Formenden, Ordnenden und Gestaltenden auch noch die anschauliche Bedeutung des Begrenzenden, Umschliessenden so eng mit jener verbunden, dass sie sich von derselben gar nicht trennen lässt. Daher wird hier und zwar im Grunde bloss durch die Herrschaft, welche der Genius der Sprache über den Gedanken ausübt, der Gottheit ein Ort im Raume und zwar in dem obersten Kreise jenseits des Fixsternenhimmels angewiesen.

Eine solche räumliche Weltansicht kann sich nicht zu der Idee der Gottheit erheben, welche wir besitzen. Denn wenn man sich Gott nur als Weltbegrenzer denkt, so kann man sich denselben wohl als das weltbelebende, gestaltende, ordnende Prinzip, als den weltregierenden Verstand d. i. als die Vorsehung, aber nicht als den absoluten Urheber der Welt, als den Schöpfer aller Dinge vorstellen.

Dies ist ein schlagendes Beispiel der Abhängigkeit philo-

sophischer Gedanken von der Sprache und den Zufälligkeiten ihrer Bildung. Die grosse Aufgabe für die wissenschaftliche Ausbildung der Philosophie wäre es daher, die philosophischen Begriffe von dieser Abhängigkeit gänzlich zu befreien. Dass und wie Kant diese Aufgabe gelöst hat, werden wir später sehen.

§. 5.

Philosophische Erkenntnisse sind nur mittheilbar durch die Sprache. Die Sprache ist ein veränderliches und zufälliges Instrument der Gedankenmittheilung. Die Philosophie enthält aber nothwendige Wahrheit. Wie ist es nun möglich durch die zufälligen und wandelbaren Wortgebilde der Sprache zur nothwendigen Wahrheit zu gelangen? Wenn die philosophische Vernunfterkenntniss nur durch so ein veränderliches und mancherlei Zufälligkeiten unterworfenes Medium wie die Sprache ausgedrückt und mitgetheilt werden kann, so wird sie ja selbst den Charakter der Zufälligkeit dieses Mediums annehmen müssen. Wo bleibt aber dann ihre unwandelbare Nothwendigkeit? Hier scheint ein Widerspruch zu liegen, aus dem sich vielleicht auf den ersten Blick kein Ausweg zeigt. Allein näher zugesehen befinden wir uns in der Astronomie in einer ähnlichen Lage. Wir messen die Bewegung der Gestirne durch die Uhr und die astronomischen Winkelmesser. Die Bewegung der Sterne folgt nothwendigen Naturgesetzen, der regelmässige Gang der Uhr wird aber durch mancherlei Zufälligkeiten gestört. Auch die Winkelinstrumente sind allerlei Fehlern und Störungen ausgesetzt. Wir messen also den unwandelbaren Lauf der Gestirne durch wandelbare Maassstäbe aus und dennoch erhalten wir das richtige Resultat. Wie ist dies möglich? Dadurch dass wir durch die Theorie der Instrumente die Gesetze und den Betrag der Veränderung dieser Maassstäbe kennen lernen. Hätten wir nun auch eine solche Theorie der Instrumente, durch welche uns die philosophische Wahrheit zum Bewusstsein kommt, so würde sich die letztere unwandelbar feststellen lassen. Das Instrument, durch das wir philosophische Wahrheit aus-

drücken und darstellen, ist die Sprache. Wir bedürfen daher hier einer eigenen Kunst, welche uns von den Zufälligkeiten der Sprachbildung und des Sprachgebrauchs befreit. Diese Kunst nannte Platon Dialektik.

Die Dialektik soll aber der Philosophie auch noch einen andern Dienst leisten. Die philosophische Erkenntnissweise ist, wie wir gesehen haben, eine ursprünglich dunkle. Das natürliche Licht, welches ihr fehlt, muss durch ein künstliches ersetzt werden. Diesen künstlichen Beleuchtungsapparat jenes Dunkeln in unserm eigenen Innern soll uns die Dialektik gleichfalls gewähren. Die Dialektik soll in einer ähnlichen, wenn auch nicht so unmittelbaren, so doch nicht minder sicheren Weise, der Sprache zu Hilfe kommen, wie die Anschauung in der Mathematik. Soll daher die Dialektik der Philosophie den geforderten Dienst leisten, so muss sie Hilfsmittel schaffen, welche den Mangel der Anschauung künstlich ersetzen.

Da uns nun die philosophische Erkenntniss im blossen Denken zum Bewusstsein kommt, so ist es dialektisch von der grössten Wichtigkeit die Hilfsmittel des denkenden Verstandes, die Instrumente desselben für sich kennen zu lernen. Diese sind die Denkformen: Begriff, Urtheil, Schluss und Systemform.

Aristoteles hat durch die Entdeckung derselben und die Gründung der Logik, den ersten bedeutenden Schritt zur Auflösung jenes platonischen Problems der Dialektik gethan. Er hat zuerst die logischen Formen des Denkens von den grammatischen Formen der Sprache gesondert, jene einzeln beschrieben und ihren Einfluss auf die Ausbildung unserer Erkenntniss gezeigt. Lange Zeit hindurch glaubte man damit die Aufgabe vollständig gelöst. Man versuchte durch und aus den Formen der Logik die ganze Philosophie zu entwickeln, wie es Kant ausdrückt: aus blosser Logik Metaphysik zu machen. Die Dialektik ist aber auf die Ausbildung der Logik nicht beschränkt, sie ist vielmehr die wissenschaftliche Ausbildung aller allgemeinen d. i. abstrakten Vorstellungsweisen überhaupt. Es gehört also zu ihr ausser dem System der logi-

schen Abstraktionen d. i. der Denkformen, das System der empirischen, das System der mathematischen und vor allem das System der metaphysischen Abstraktionen.

§. 6.

Wollen wir uns der philosophischen Erkenntniss so bewusst werden, wie sie wirklich in uns liegt, so ist ein eigenthümliches kunstgerechtes Verfahren dazu erforderlich. Dieses Verfahren besteht in der richtigen Methode der Aufsuchung und Entwickelung der philosophischen Wahrheit, in der rechten Methode zu philosophiren. Nur durch die Methode gelangt man zur Wissenschaft. Schon Descartes wurde auf Betrachtungen über die wahre Methode zu philosophiren geführt. Er ging dabei von der Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik aus und gelangte zu der Ueberzeugung, dass die Philosophie nur dadurch eine feste wissenschaftliche Gestalt bekommen könne, dass man die Strenge der mathematischen Methode in sie einführe. Seine Nachfolger, Spinoza, Leibnitz, Wolff und dessen Schüler bekannten sich zu seiner Ansicht, dass die Philosophie *methodo mathematica* ausgebildet werden müsse. Dagegen zeigte zuerst Kant, dass die Mathematik nicht, wie man bis dahin vorausgesetzt hatte, ihre Gewissheit erst durch die logische Strenge und Folgerichtigkeit ihrer Methode erhalte, sondern dass umgekehrt das Eigenthümliche ihrer Erkenntnissweise die Anwendung dieser Methode erst möglich mache. Das Eigenthümliche ihrer Erkenntnissweise besteht aber darin, dass wir die Grössen in reiner Anschauung erkennen. Diese Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntniss bedingt erst die Möglichkeit der Anwendung der demonstrativ-syllogistischen Methode auf die Entwickelung und Ausbildung dieser Erkenntniss. Um die Richtigkeit dieser Kantischen Bemerkung nachzuweisen und zu begründen, müssen wir die Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik weiter fortsetzen.

Wir wissen, die philosophische Erkenntniss ist nicht ursprünglich klar, sondern ursprünglich dunkel.

Ursprünglich klar ist diejenige Erkenntniss, von der wir uns unmittelbar bewusst sind, dass wir sie haben. Eine solche Erkenntniss ist Anschauung.

Dunkel ist eine Erkenntniss, die wir haben, ohne uns ihrer unmittelbar bewusst zu sein d. i. ohne auch in jedem Augenblick zu wissen, dass wir sie haben. Einer solchen Erkenntniss können wir uns nur mittelbar d. i. nur durch Begriffe bewusst werden. Die Erkenntniss durch Begriffe ist gedachte Erkenntniss.

Die anschauende Erkenntniss ist für sich selbst klar. Jede andere Erkenntniss entlehnt mittelbar oder unmittelbar ihre Klarheit von der anschauenden.

Unmittelbar, wenn sie ihre Begriffe selbst im Schema oder am Beispiel in der Anschauung darstellen kann.

Mittelbar, wenn sie ihre Begriffe nur vermittelst eines Bildes oder Gleichnisses, also nur ikonisch d. i. bildlich in der Anschauung darstellen kann.

Die anschauende Erkenntniss hat also ihr eigenes, die gedachte Erkenntniss dagegen ein geborgtes Licht. Sie strahlt das Licht der anschauenden Erkenntniss zurück. Ihr Licht ist der Reflex eines andern. Sie kommt uns also durch Widerspiegelung d. i. durch Reflexion zum Bewusstsein.

Die mathematische Erkenntniss nun ist anschauende und gedachte Erkenntniss zugleich. Die philosophische Erkenntniss ist nur gedachte Erkenntniss.

Die Mathematik kann ihre Begriffe unmittelbar (und zwar schematisch, also in *abstracto* und nicht bloss in *concreto*) in der Anschauung darstellen. Sie kann z. B. von der Ellipse oder der Parabel sofort eine Figur, ein Schema geben. Eine solche schematische Abbildung nennt man die Konstruktion des Begriffes d. i. Darstellung desselben in der Anschauung, und es ist bemerkenswerth, dass eine solche Figur nicht wie ein Bild den Charakter der Individualität, sondern den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt. Die Mathematik kann also die Realität ihrer Begriffe in der Anschauung dar-

thun und sie braucht daher um die Giltigkeit und Richtigkeit derselben auch nicht besorgt zu sein. Sie kann daher auch sofort aus ihren Grundbegriffen Grundsätze bilden und diese als Axiome d. i. als Grundsätze von anschaulicher Klarheit aufstellen.

Wenn ich sage: die gerade Linie ist der kürzeste Weg von einem Punkte zum andern, so leuchtet die Wahrheit dieses Satzes einem Jeden unmittelbar ein, weil Jedermann eine Anschauung von dem Wege hat, den die gerade Linie von dem einen zu dem andern Punkte nimmt. Dagegen mit dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele behaupte ich Dinge, von denen sich kein Mensch eine Anschauung verschaffen kann.

Die mathematische Erkenntniss entwickelt sich also obschon in Begriffen und durch Begriffe dennoch aus der Anschauung. Ihre Grundwahrheiten oder Prinzipien sind ursprünglich klar. Die Grundwahrheiten der Philosophie dagegen sind ursprünglich dunkel. Sie müssen erst durch Denken und im Denken aufgeklärt und zur Deutlichkeit gebracht werden. Die Mathematik ist daher gleich anfänglich im Besitz ihrer vollen Wahrheit. Die Philosophie muss sich erst in diesen Besitz setzen. Dies begründet einen wesentlichen Unterschied in der methodischen Ausbildung beider Wissenschaften.

Die mathematischen Prinzipien sind das Evidenteste, das unmittelbar Einleuchtendste. Die Mathematik kann daher ohne weiteres ihre Prinzipien (ihre Grundbegriffe und Grundsätze) aufstellen, und da ihr die Anschauung immer zur Hand ist, so kann sie vermöge dieser immer neue Folgen mit den ersten Gründen verbinden und sich so ins Unermessliche (soweit nemlich als jene Anschauung reicht) erweitern. Alle ihre Wahrheiten haben den doppelten Charakter der Anschaulichkeit und der Nothwendigkeit und können daher zugleich demonstrirt und bewiesen werden. Die Mathematik kann also von vornherein aus ihren Prinzipien entwickeln. Die Philosophie dagegen muss ihre Prinzipien erst aufsuchen. In jener wird also eine progressive Methode der

Entwickelung, in dieser eine regressive Methode des Suchens und Findens herrschen.

Die Mathematik kann mit willkührlichen Begriffsbestimmungen beginnen, denn ihre Begriffe haben eine ganz andere Natur als die der Philosophie.

Es giebt überhaupt zwei Wege, auf denen man zu Begriffen gelangt, entweder durch Determination oder durch Abstraktion d. i. entweder durch willkührliche Verbindung mehrerer Merkmale zu einem Begriffe oder durch Absonderung eines vielen Dingen gemeinschaftlichen Merkmals aus der Anschauung. Z. B. auf den Begriff der Schwere kommen wir, weil wir sehen, dass alle Körper zur Erde fallen; der freie Fall der Körper giebt uns diese allgemeine Eigenschaft der Körper zu erkennen. Die Abstraktion führt zuletzt auf unauflösliche Begriffe, die Determination nicht.

Die Mathematik gewinnt ihre Begriffe durch Determination, die Philosophie durch Abstraktion. Z. B. der Begriff eines Kegels entsteht dadurch, dass man in Gedanken ein rechtwinkliges Dreiek um eine seiner Katheten dreht. Der Begriff entspringt also hier aus der willkührlichen Verbindung anderer Begriffe d. i. durch Synthesis. Er ist nicht vor der Definition gegeben, sondern entspringt erst aus dieser. Daher sind alle Definitionen der Mathematik synthetische.

Nun kann es allerdings vorkommen, dass durch solche willkührliche Verbindung von Merkmalen Begriffe entstehen, denen kein Gegenstand entspricht und die mithin keine Realität haben. Allein das hat hier keine Gefahr. Da man es nemlich mit Begriffen zu thun hat, die sich in der Anschauung müssen darstellen lassen, so kann man aus der Konstruktion des Begriffes d. i. aus seiner Darstellung in der Anschauung auch sofort seine Realität erkennen. So beweist z. B. der Geometer, dass es ausser Würfel, Tetraeder, Oktaeder, Dodekaeder und Ikosaeder keinen regulären Körper weiter gebe. Der Begriff eines Heptaeders oder regulären Siebenflächers ist daher zwar ein logisch richtiger, aber mathematisch unmöglicher Begriff: es entspricht ihm keine Figur, er lässt sich nicht konstruiren.

Die Mathematik muss daher jederzeit, wenn sie einen Begriff definirt hat, denselben auch noch konstruiren. Denn durch diese Konstruktion wird die Definition erst bewiesen d. h. die Realität des Begriffes dargethan. Nach mathematischer Methode darf man also niemals aus blossen Definitionen beweisen. Dies ist der Fehler in Spinozas Ethik und in jedem dogmatischen System der Philosophie. Eben weil die Philosophie die Richtigkeit ihrer Definitionen niemals durch eine Konstruktion beweisen kann, ist auch die mathematische Methode bei ihr nicht zulässig.

Die philosophischen Begriffe entspringen nicht aus ihrer Definition, sondern sind schon vor derselben gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Hier muss man also den Begriff klar und deutlich machen d. h. man muss Merkmale oder Kennzeichen aufsuchen, wodurch er sich von andern unterscheidet, und dann zusehen, welche Merkmale in ihm selbst enthalten sind. Man muss ihn also aus der Verbindung mit denjenigen Begriffen, mit denen er verworren zusammengedacht wird, aussondern, und dann, wenn es möglich ist, ihn selbst weiter zergliedern. So hat z. B. Jedermann einen Begriff von Substanz oder Wesen. Aber die Meisten denken bei diesem Wort sogleich an Materie und materiellen Stoff. Dieser Begriff ist also bei den meisten Menschen dunkel oder verworren, er ist mit allerlei Nebenbegriffen verbunden, die der Philosoph sorgfältig von ihm absondern muss. Die Philosophie gewinnt daher die Erklärung ihrer Begriffe nur durch Zergliederung, durch Analysis. Alle Definitionen philosophischer Begriffe müssen daher analytisch gegeben werden. Auf philosophische Begriffe lässt sich deshalb auch die streng logische Form der Definition, welche in der Verbindung des Genus mit der *Differentia specifica* besteht, nicht anwenden, sondern alle Erklärung ist hier nur Erörterung d. h. Angabe von Merkmalen, welche den Begriff hinreichend charakterisiren, was häufig schon dadurch erreicht wird, dass man seinen Ort in der menschlichen Erkenntniss bestimmt.

Viele Philosophen haben zwar ihre Begriffe auch synthe-

tisch erklärt. Allein solche Definitionen führen nicht auf gegebene, sondern auf fingirte oder willkührlich gemachte Begriffe, die keine Realität haben oder deren Realität wenigstens problematisch bleibt. Leibnitz z. B. dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hat er aber nicht diese Monade erklärt, sondern erdacht, denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die meisten Begriffe der neuern und neuesten Philosophie sind solche willkührlich erdachte z. B. der Schellingsche der absoluten Vernunft oder der Hegelsche des Weltgeistes.

Die Mathematik kann ihre Begriffe durch Figuren und sichtbare Zeichen darstellen. Aus der Zusammensetzung dieser Figuren und Zeichen kann man sofort alle Theilbegriffe, die in dem Hauptbegriff liegen, sowie ihr Verhältniss zu einander erkennen. Die Philosophie drückt ihre Gedanken durch Worte d. i. durch hörbare Zeichen aus. Aus der Zusammensetzung dieser Zeichen kann man weder sehen, welche Theilbegriffe in dem Hauptbegriff liegen, noch welches das gegenseitige Verhältniss derselben ist.

Die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto*, die Philosophie dagegen das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto*.

Der Mathematiker beweist an einer einzelnen Figur eine allgemeine Regel oder rechnet mit Zahlen und Buchstaben und entziffert daraus zuletzt ein Gesetz. Der Philosoph kann sich dieser Erleichterung, die Betrachtung der Sache mit der Betrachtung eines klareren Zeichens zu vertauschen, nicht bedienen, sondern er muss das Allgemeine und die Begriffe selbst *in abstracto* erwägen. Die Mathematik betrachtet in den Zeichen die Sache selbst, aber die Betrachtung der Zeichen würde die Philosophie nicht um einen Schritt weiter führen, denn ihre Zeichen, weit entfernt Abbildungen oder sichtbare Darstellungen ihrer Begriffe zu sein, sind für sich bedeutungslos und erhalten ihre Bedeutung erst durch den Sprachgebrauch. Die

Philosophie muss sich also an die Sache selbst wenden d. h. sie muss die Begriffe selbst und ihr Verhältniss zu einander betrachten.

Die Mathematik demonstrirt in der Anschauung die Abhängigkeit einer Behauptung von einer andern Behauptung, die Philosophie abstrahirt in Gedanken von dem Besondern auf das Allgemeine: sie hebt die allgemeine, abstracte Wahrheit heraus, die sich in den besondern, concreten Fällen nur wiederholt. Die mathematische Methode ist eine aus Grundsätzen ableitende und entwickelnde, die philosophische dagegen sucht die Grundbegriffe und Grundsätze, welche in unserer Erkenntniss wirklich liegen, erst auf. Diese Begriffe und Sätze finden wir, indem wir sie von unserer Erkenntniss absondern und *in abstracto* herausheben. Wir müssen daher unsre Erkenntniss selbst zum Gegenstand der Beobachtung machen und sie in ihre Theile und Bestandtheile zerlegen d. i. wir müssen unsre Erkenntniss zergliedern, analysiren. Die regressive Methode in der Philosophie wird also eine zergliedernde oder analytische sein müssen. Ihre Regeln sind folgende:

1) Man darf nie mit Erklärung der philosophischen Begriffe anfangen. Von jedem Dinge können verschiedene Prädicate unmittelbar gewiss sein, obschon dieselben den Begriff der Sache noch nicht vollständig bestimmen, also zur Definition noch nicht ausreichen. Diese zeichne man auf, vergleiche sie unter einander und ziehe daraus Folgerungen. Z. B. ohne noch die Definition von Begierde zu kennen, so kann ich doch mit Gewissheit sagen: jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus, diese Vorstellung ist eine Vorhersehung des Künftigen, es ist mit ihr das Gefühl der Lust verbunden u. s. w. Alles das nimmt man in dem unmittelbaren Bewusstsein der Begierde beständig wahr. Aus der Vergleichung solcher Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein, wenn auch ohne sie das, was man sucht, aus jenen unmittelbar gewissen Merkmalen gefolgert werden kann, so ist die Definition unnöthig.

Geht aber aus solchen augenscheinlichen Urtheilen eine Definition deutlich und ohne Erkünstelung hervor, so kann man sie auch ohne Gefahr des Irrthums einräumen.

2) Die Philosophie darf nicht von Grundsätzen ausgehen, sondern muss zu ihnen hinaufsteigen, obschon sie eine rationale Wissenschaft ist und als solche nicht auf Thatsachen, sondern auf Grundsätzen beruht. Die Grundlage von der man auszugehen hat, sind unmittelbar gewisse Urtheile, die nur dasjenige von dem Gegenstande der Untersuchung aussagen, was man zuerst in ihm mit Gewissheit antrifft. Von diesen geht man durch Zergliederung, Vergleichung und Folgerung rückwärts zu den Voraussetzungen, die der Erkenntniss dieses Gegenstandes zu Grunde liegen. Bei diesem Verfahren wird gar nichts Ungewisses, auch nicht einmal versuchsweise angenommen, sondern man geht immer von gewissen Erkenntnissen aus und sucht durch diese den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten auf die Spur zu kommen, welche den besondern zu Grunde liegen. Die ersten gewissen Erkenntnisse hierbei schöpft man aber aus sicherer innerer Erfahrung d. i. dem unmittelbaren augenscheinlichen Bewusstsein, welches uns sofort die Merkmale zeigt, die in dem Begriff der Sache enthalten sind.

Es giebt noch eine andere regressive Methode, die besonders in den Naturwissenschaften einheimisch ist. Dies ist die inductorische. Das Wesen derselben besteht in dem Schluss vom Besondern aufs Allgemeine nach disjunctiver Schlussart. Aber die analytische Methode der Philosophie läuft nicht in Schlüssen, sondern in Zergliederungen unserer Erkenntniss fort. Die inductorische führt nur auf Lehrsätze, aber nicht auf Grundsätze, sondern sie schliesst schon unter Voraussetzung solcher Grundsätze. Sie ist nicht der Weg zu den nothwendigen Vernunftwahrheiten, sondern zu den Mittel- und Verbindungsgliedern der nothwendigen mit den zufälligen empirischen Wahrheiten. Die analytische Methode der Philosophie dagegen führt uns wirklich auf Grundsätze. Kant nannte sie die kritische Methode, weil

sie eine Sichtung und Prüfung des Thatbestandes unserer Erkenntniss unternimmt*).

Der Kriticismus steht in gleicher Weise dem Dogmatismus wie dem Skepticismus entgegen. Das dogmatische Verfahren will vom Allgemeinsten als dem Prinzip ausgehen, es besteht also seinem Wesen nach nur in Ableitungen aus gegebenen Prinzipien. Wie kommt nun der Dogmatiker zu seinen Prinzipien? Die Mathematik erhält ihre Grundsätze unmittelbar durch Anschauung, die dogmatische Metaphysik nur durch Hypothesen d. i. durch willkührliche Voraussetzungen. Gewöhnlich geht der Dogmatiker von der Betrachtung eines Problems aus und sucht dafür Erklärungsgründe. Das Resultat ist eine hypothetische Metaphysik. Z. B. Um die Verbindung von Geist und Körper zu erklären, nimmt Leibnitz zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht.

Wir suchen hier keine Hypothese zur Erklärung eines Problems. Wir gehen nicht von irgend einer Aufgabe, sondern von der Beobachtung der menschlichen Erkenntniss aus. Diese nehmen wir her, wie sie ist, und durch Zergliederung derselben suchen wir dasjenige aus ihr heraus, was in ihr Philosophisches ist, es mag nun dieses so viel oder so wenig sein, als es eben ist.

*) S. meine Theorie der Induction S. 54 ff.

Erstes Kapitel.

Begriff und Wesen der Metaphysik.

Wir haben uns zuletzt mit der Beschaffenheit des Weges bekannt gemacht, der zur philosophischen Wahrheit führt. Wir wollen nun diesen Weg betreten und den Versuch machen, die Spur der metaphysischen Erkenntniss aufzusuchen und weiter zu verfolgen. Zu diesem Zweck müssen wir uns zuerst einen Begriff von metaphysischer Erkenntniss verschaffen. Dabei machen wir es uns aber zur strengen Regel unsers Verfahrens: von keiner Voraussetzung auszugehen, keine Hypothese zuzulassen, keine Ansprüche mitzubringen, durch welche uns schon vielleicht im Voraus ein Ziel der Untersuchung festgesteckt werden könnte. Wir wollen uns nur an Thatsachen und mit diesen zusammenhängende Begriffe halten, jene beleuchten, diese zergliedern und dann zusehen, welche Folgerungen sich daran knüpfen, zu welchen Voraussetzungen wir geführt werden. Wir wollen keine hypothetische Metaphysik, wir ersinnen keine willkührlichen Erklärungsgründe für irgend welches Problem, sondern unbekümmert um das, was sich aus ihr wird erklären lassen, suchen wir die metaphysische Wahrheit selbst, so, wie sie in unserm Geiste gegründet ist.

1) Das Eigenthümliche der metaphysischen Erkenntniss und der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile.

§. 7.

Was suchen wir? Die metaphysische Erkenntniss.

Nun haben wir aber schon gesehen, dass der G e h a l t der metaphysischen Erkenntniss ursprünglich, wenn auch dunkel, in uns liegt.

Wir haben ferner gesehen, dass wir, um diesen Gehalt aus der Masse der übrigen Erkenntnisse herauszufinden, diese letztere zergliedern d. h. in ihre verschiedenartigen Bestandtheile auflösen müssen. Unter diesen wird sich dann auch das Metaphysische als ein besonderer Bestandtheil ausscheiden.

Wollen wir nun die menschliche Erkenntniss zergliedern, um das Metaphysische aus ihr auszusondern, so müssen wir uns offenbar zunächst nach einem characteristischen Kennzeichen umsehen, an welchem wir die metaphysische Erkenntniss von jeder andern Art der Erkenntniss zu unterscheiden im Stande sind. Wir müssen daher zuerst zu bestimmen suchen, worin das eigenthümliche Wesen der Metaphysik besteht.

§. 8.

Eine Wissenschaft lässt sich von der andern entweder objectiv oder subjectiv unterscheiden. Objectiv d. i. durch den Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt. Subjectiv — das kann wieder auf zweierlei Weise geschehen, entweder durch die Erkenntnissquelle oder durch die Erkenntnissweise.

Was ist nun der Gegenstand, mit dem sich die Metaphysik beschäftigt? Bei jeder andern Wissenschaft lässt er sich nennen, bei der Metaphysik nicht. Der Gegenstand der Botanik ist die Pflanze, der Gegenstand der Zoologie das Thier, der Gegenstand der Geographie die Erde und ihre Oberfläche, der Gegenstand der Astronomie der Himmel mit seinen Gestirnen. Man kann daher auch sagen: die Botanik ist die Wissenschaft von den Pflanzen, Astronomie die Wissenschaft von den Sternen und selbst von der reinen Mathematik kann man sagen, sie ist die Wissenschaft von den Grössen. Aber was ist nun der Gegenstand der Metaphysik? Hier gerathen wir mit der Antwort in Verlegenheit. Ihr Gegenstand ist ebensowohl das Sinnliche wie das Uebersinnliche. Man kann über Alles philosophiren und schon Cicero erklärte deshalb die Philosophie durch die unbestimmte Formel, sie sei die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen. Die Metaphysik beschäftigt sich also mit keinem besonderen Gegenstande und eben darum kann ihr Gegenstand auch nicht

als ihr Unterscheidungszeichen von andern Wissenschaften dienen. Wir müssen uns also an die Quelle wenden.

§. 9.

Betrachten wir nun die Quelle, aus der die metaphysischen Erkenntnisse entspringen. Metaphysische Erkenntniss ist nicht empirisch, sondern rational. Die Quelle dieser Erkenntniss ist also nicht die Empirie, die Erfahrung, sondern die reine Vernunft. Metaphysik ist also eine reine Vernunftwissenschaft. Eine solche ist aber auch die Mathematik. Die Betrachtung der Quelle zeigt uns also wohl den Unterschied unserer Wissenschaft von allen Erfahrungswissenschaften, aber sie reicht noch nicht hin, um sie auch von ihrer Schwester, der Mathematik, zu unterscheiden. Wir müssen uns daher dafür nach einem weitern Unterscheidungszeichen umsehen und da bleibt uns nichts übrig als das dritte: die Erkenntnissweise. Bevor wir indess diese in Untersuchung ziehen, wollen wir noch ein wenig bei der Betrachtung der Quelle verweilen und die Eigenthümlichkeit näher erörtern, die den mathematischen und philosophischen Erkenntnissen vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zukommt.

Wenn eine Erkenntniss aus blosser Vernunft entspringt, so ist sie offenbar nicht aus der Erfahrung und Wahrnehmung d. h. nicht aus der Beobachtung des Gegenstandes geschöpft, auf den sie sich bezieht. Sie gilt also nicht durch Erfahrung, sondern sie gilt vor der Erfahrung durch blosse Vernunfteinsicht. Mathematische und philosophische Erkenntniss ist also vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft Erkenntniss *a priori* d. h. sie geht der Erfahrung vorher, die wir über den Gegenstand machen können, auf den sie sich bezieht. Sie gilt unabhängig von der sinnesanschaulichen Erkenntniss der Wirklichkeit ihrer Gegenstände.

Die Betrachtung der Quelle, aus der die mathematischen und philosophischen Erkenntnisse entspringen, macht uns also mit einer wichtigen Eigenschaft derselben bekannt. Diese Eigenschaft ist ihre Apriorität. Was heisst Erkenntniss *a priori*?

Die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* beziehen sich zunächst auf die Zeitordnung. Wenn ich sage, ich weiss *a priori* d. h. ich weiss im voraus, dass das so kommen wird, so behaupte ich hier etwas zu wissen, noch bevor die Sache selbst eingetreten und von mir beobachtet worden ist. Es bezieht sich also meine Aussage nur auf zukünftige Dinge. Wogegen der Ausdruck *a posteriori* von gegenwärtigen und vergangenen Dingen gilt. So sagt man von Jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es *a priori* wissen, dass es einfallen würde d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiel, warten. Leverrier wusste *a priori*, dass es jenseits des Uranus noch einen Planeten gebe und dass man denselben sehen würde, wenn man ein starkes Fernrohr auf den von ihm bezeichneten Ort des Himmels richten würde. Galle hat zuerst diese Vorhersagung durch Beobachtung bestätigt. Hamilton wusste gleichfalls ohne es beobachtet zu haben und bevor noch von irgend einem Menschen diese Beobachtung gemacht worden war, dass es in doppelt brechenden, zweiaxigen Krystallen einen Punkt giebt, von dem aus der Lichtstrahl nicht in Gestalt einer geraden Linie, sondern auf der Mantelfläche eines Kegels heraustritt. Erst später hat Loyd dieses merkwürdige Phänomen beobachtet, welches unter dem Namen der conischen Brechung bekannt ist.

Worauf beruht nun die Möglichkeit eines solchen Blickes in die Zukunft? Wenn ich einen Gegenstand gesehen und beobachtet habe, so ist es wohl begreiflich, wie ich hinterdrein mancherlei von ihm wissen kann. Aber wie kann ich von einem Gegenstande etwas wissen, den ich noch nicht gesehen und beobachtet habe d. i. wie kann ich im voraus oder *a priori* von einem Dinge etwas wissen? Ein solches Wissen kann offenbar nicht aus der Beobachtung des Gegenstandes, sondern nur aus blosser Vernunft entspringen. Eine Erkenntniss *a priori* beruht also überhaupt nicht auf Erfahrung, sondern die Vernunft schöpft sie aus sich selbst. Man weiss, dass es so sein wird, weil man weiss, dass es so sein muss. Die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori* be-

ruht also auf diesem ihren Ursprung aus reiner Vernunft. Daher beziehen sich die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori* in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung nicht auf die Zeitordnung, sondern auf die Quelle unserer Erkenntnisse.'

Der Ausdruck: Erkenntniss *a priori* hat also etwas Unbestimmtes an sich. Nach der ursprünglichen Wortbedeutung würde man nur Erkenntniss zukünftiger Dinge darunter zu verstehen haben, man versteht aber darunter gewöhnlich Erkenntnisse aus reiner Vernunft. Es giebt allerdings auch Erkenntnisse, die aus der Erfahrung als ihrer Quelle abgeleitet und deren wir dennach *a priori* theilhaftig sind. Wenn Jemand den Einsturz eines Hauses bei Untergrabung seines Fundaments vorhersieht, so weiss er dieses doch nicht gänzlich *a priori*. Denn dass die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, muss ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden. Eine derartige Erkenntniss fliesst zwar nicht unmittelbar aus der Erfahrung, aber sie gründet sich doch mittelbar auf dieselbe: sie fliesst nemlich aus einer allgemeinen Regel, die aus der Erfahrung gezogen ist. Wir müssen daher zwischen reinen und unreinen Erkenntnissen *a priori* unterscheiden. Die letztern gründen sich mittelbar auf Erfahrung und Sinnesanschauung, die erstern dagegen sind nicht bloss von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Sinnesanschauung unabhängig. Dies sind die apodictischen Vernunfterkenntnisse d. h. die reinphilosóphischen und reinmathematischen Erkenntnisse. Wir haben es hier blos mit diesen letztern zu thun. Ihnen entgegengesetzt sind die empirischen oder die Wahrnehmungserkenntnisse oder solche, die nur *a posteriori* d. i. durch Erfahrung möglich sind.

Erkenntnisse *a priori* sind allgemeine und nothwendige Erkenntnisse. Strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind die untrüglichen Merkmale, woran man die Erkenntniss *a priori* jederzeit sicher von der empirischen unterscheiden kann. Wenn ein Urtheil *a priori* gilt, so muss das Prädikat auch nothwendig mit dem Subjekte verknüpft sein d. h. das Gegentheil einer solchen Behauptung muss un-

möglich sein. Umgekehrt, wenn eine Behauptung mit Nothwendigkeit gilt, so kann sie nicht aus der Wahrnehmung geschöpft sein; denn die Wahrnehmung kann mir wohl zeigen, dass etwas so ist, aber nicht, dass es so sein muss und nicht anders sein kann. Diese Nothwendigkeit kann sich auf keine Empfindung gründen: man kann sie nicht fühlen, sondern muss sie begreifen.

Man kann wohl noch sagen: ich empfinde, dass ich das Gegentheil dieser Behauptung nicht denken kann. Aber woher weiss ich denn weiter, dass dasselbe auch jedem andern denkenden Subjekte undenkbar sei? Das kann ich offenbar nicht empfinden. Folglich da ich die Einsicht in die Richtigkeit dieser Behauptung nicht aus der Empfindung habe, so habe ich sie unabhängig von dieser, also nicht *a posteriori*, sondern *a priori*.

Ebenso wenn ein Urtheil mit strenger Allgemeinheit d. h. so gilt, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern *a priori* giltig. Die Erfahrung kann mir wohl zeigen, dass etwas hier oder dort, dass es in vielen Fällen gilt, aber nicht, dass es in allen Fällen gelten muss.

Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss *a priori* und gehören auch unzertrennlich zu einander. Es ist aber bisweilen leichter an einem empirischen Urtheil die Beschränktheit, als die Zufälligkeit desselben zu erkennen, auch kann man bei reinvernünftigen Urtheilen oft leichter ihre unbeschränkte Allgemeinheit, als ihre Nothwendigkeit zeigen. Darum ist es rathsam sich beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Der Ausdruck: „unabhängig von aller Erfahrung“, dessen sich Kant bedient, um das Wesen der reinen Erkenntniss *a priori* zu charakterisiren, hat nach ihm zu einem groben Missverständniss Veranlassung gegeben. Wegen der schon erwähnten Zweideutigkeit, welche in dem Ausdrucke: Erkenntniss *a priori* liegt, kann man die Unabhängigkeit derselben von aller Erfahrung ebensowohl der Zeit nach, als dem psy-

chologischen Ursprunge nach verstehen, obwohl darüber, wie es bei Kant wirklich verstanden werden muss, kein Zweifel existiren kann. Erkenntnisse *a priori* sind nemlich von der Erfahrung zwar nicht der Zeit, aber doch dem Grunde und Ursprunge nach unabhängig. Indessen haben doch Beneke und Andere dem ausdrücklichen Sinne der Kritik der Vernunft zuwider die Erkenntnisse *a priori* in der andern Bedeutung genommen und sich darunter Erkenntnisse gedacht, die wir haben, noch ehe wir angefangen haben irgend eine Erfahrung zu machen, und dann, was sehr leicht war, deren Möglichkeit bestritten. Allein Erkenntniss *a priori* ist nicht solche, die vor aller Erfahrung und Wahrnehmung vorhergeht, die wir haben, noch ehe wir überhaupt etwas erfahren und wahrgenommen hätten; denn das würde soviel heissen, als dass wir erkennen sollen, noch ehe wir zu erkennen angefangen haben, was etwas völlig Ungereimtes ist. Alle Erkenntniss *a priori* setzt die Erfahrung und Wahrnehmung als die Bedingung ihrer Entwickelung und Entfaltung (obschon nicht als die Bedingung ihrer Erwerbung d. i. als ihre Quelle) voraus. Kants Erkenntnisse *a priori* gelten, wenn von der Geschichte der Entwickelung unserer Erkenntniss die Rede ist, weder vor noch nach der Erfahrung, sondern in der Erfahrung, aber nicht durch Wahrnehmung und Beobachtung. Man muss nemlich unter Erkenntniss *a priori* eine solche verstehen, welche man vor der Anschauung des Gegenstandes hat, d. i. in der man etwas von dem Gegenstande erkennt, noch bevor man ihn beobachtet hat; nicht aber eine solche, welche unabhängig von jeder Wahrnehmung stattfindet. Kants Ausdruck *a priori* geht gar nicht subjectiv auf den Anfang unserer Vorstellungen, sondern bezeichnet eine Erkenntnissweise, welche Bestimmungen eines Gegenstandes erkennen lässt, ohne dass diese zuvor beobachtet worden wären, was, wie wir gesehen haben, nur bei einer Erkenntnissweise möglich ist, welche aus reiner Vernunft entspringt und deren Quelle nicht die Anschauung und Beobachtung des Gegenstandes ist. Wir wissen *a priori*, der Durchmesser verhält sich zur Peripherie

vierfache, er soll aber nur das doppelte bekommen. Also muss er das vierfache halbiren. Da dieses aber aus vier gleichen Quadraten besteht, so braucht er nur jedes einzelne zu halbiren, um die Hälfte des Ganzen zu bekommen. Jedes von den 4 Quadraten kann man aber in 2 gleiche Hälften theilen, wenn man in denselben die Diagonalen *BD*, *DE*, *EF* und *FB* zieht. Diese schliessen zusammen wieder ein Quadrat ein, welches die Hälfte des vierfachen, also das doppelte des gegebenen ist. Mithin ist die Diagonale des gegebenen die gesuchte Seite des doppelten.

Der Schüler lernt das nicht, sondern er kommt von selbst darauf; es taucht allmälig in ihm auf wie eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an das, was er schon weiss.

Platon erklärt die Möglichkeit einer solchen Wiedererinnerung durch die Hypothese der Präexistenz der Seele. Er lehrt, die Seele habe früher in einem reineren Zustande bei den Göttern geweilt und diese Dinge selbst geschaut, sei aber durch eigene Schuld ins Erdenleben herabgestürzt und durch diesen Fall sei ihr die Erinnerung an ihre frühere Anschauung getrübt worden und müsse nun erst künstlich (durch Philosophie) wieder erweckt werden.

Dem Aristoteles missfiel dieser Erklärungsgrund als phantastisch und er verwarf mit ihm die Sache selbst. Er behauptet dagegen: Alles muss erlernt werden und die allgemeinen Wahrheiten haben wir durch Induction aus der Erfahrung.

Nach Descartes erneuerte sich dieser Streit des Rationalismus mit dem Empirismus zwischen Locke und Leibnitz. Diejenigen, die den Ursprung gewisser Vorstellungen aus blosser Vernunft behaupteten, haben meist diese Vorstellungen als angeborene betrachtet, zufolge einer Täuschung, die sehr nahe liegt. Wenn wir nemlich vor der Wahrnehmung eines Gegenstandes Vorstellungen von demselben haben, so scheint es, als ob uns dieselben angeboren wären. Schon Descartes wurde in dieser Weise getäuscht. Er lehrte, dem menschlichen Erkenntnissvermögen seien gewisse Vorstellungen ur-

sprünglich und zwar mit Klarheit gegeben, aus denen durch Demonstration *methodo mathematica* sich das System der Philosophie entwickeln lasse.

Diese Lehre von den angeborenen Vorstellungen griff Locke an. Dieser zeigte, dass der Mensch keine Vorstellungen mit Bewusstsein in das Leben mitbringe, dass vielmehr alle Vorstellungen einmal in das Bewusstsein treten und sich vor demselben ausbilden. Mit dieser ganz richtigen Nachweisung und unter der Voraussetzung, dass unser Erkenntnissvermögen oder der „menschliche Verstand", wie es Locke mit Descartes nennt, eine Receptivität, eine blosse Wahrnehmungsfähigkeit sei, kam Locke auf die Lehre vom empirischen Ursprung aller unserer Vorstellungen. Die Seele ist nach ihm ursprünglich als eine leere und unbeschriebene Tafel (*tabula rasa*) zu betrachten. Sie bringt nichts mit, als ihre Anlage zum Erkennen, oder ihr Vermögen, etwa so wie der Spiegel die Folie. Alle Vorstellungen sind ihr empirisch durch die Sinne von Aussen gegeben.

Dagegen nun wies Leibnitz nach, dass Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit nicht durch die Sinne gegeben sein könne, sondern dass sie der Verstand aus sich selbst schöpfe. Die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit einer Erkenntniss könne nicht aus zufälligen Wahrnehmungen entspringen, sondern müsse in angeborenen Vorstellungen gegründet sein. Er zeigte ferner die Nothwendigkeit der angeborenen Vorstellungen aus dem Factum des Wissens. Die ganze Arithmetik und Geometrie sowie die Logik und Metaphysik beruhe auf ihnen. Ja ohne dieselbe könne es gar keine Wissenschaft durch Demonstration, sondern nur durch Induction geben, und letztere könne keine Gewissheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren, welche doch selbst schon gewisse Verstandesurtheile voraussetze. Leibnitz befreite ferner diese Lehre von der falschen Hypothese der Präexistenz und zeigte, dass nicht in einem früheren Leben und der Erinnerung an dasselbe der Grund derselben zu suchen sei, sondern in der Dunkelheit der Vorstellungen. Nicht das deutliche Bewusstsein, sondern die

Anlage dazu; nicht die wirkliche, sondern die virtuelle Erkenntniss sei uns angeboren *).

Diesen Streit des Empirismus mit dem Rationalismus schlichtet Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft durch die einfache Unterscheidung zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Vorstellungen. Jener bezeichnet eine Epoche, einen Zeitpunkt in der Geschichte der Entwickelung und Ausbildung unseres Geisteslebens, dieser die Quelle, aus der eine Erkenntniss entspringt. Erkenntniss *a priori* ist keine angeborene Erkenntniss; sie liegt nicht in uns wie ein Apparat klarer fertiger Vorstellungen fürs Gedächtniss, in den der Verstand nur hineinzugreifen brauchte. Alle Erkenntniss muss sich vielmehr erst entwickeln und diese Entwickelung fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an. Aber die Erkenntniss *a priori* entwickelt sich nicht aus dem Sinne selbst, sondern aus der reinen Vernunft. Ihre Möglichkeit beruht auf der Selbstthätigkeit oder Spontaneität unseres Erkenntnissvermögens. Der menschliche Geist ist nemlich keine *tabula rasa* und selbst der Sinn ist nichts dem analoges; der menschliche Geist ist vielmehr eine receptive Spontaneität (erregbare Selbstthätigkeit), eine sinnliche Vernunft, welche zwar nur durch äussere Anregung zur Aeusserung ihrer Thätigkeit gelangt, und nur durch diese von aussen her veranlassten Thätigkeiten das einzelne Wirkliche erkennt, der aber doch schon im Keim durch die Form ihrer Erregbarkeit auch die Form ihrer Erkenntniss bestimmt ist. Die Erwerbung der Erkenntniss *a priori* ist also durch die Natur des Erkenntnissvesmögens selbst und nicht durch dessen zufällige sinnliche Anregung bestimmt. Die durch die ursprüngliche und unmittelbare Selbstthätigkeit unserer Vernunft mit unwandelbarer Nothwendigkeit in uns feststehenden Erkennt-

*) Das Angeborensein wurde meist so verstanden, dass wir eine Vorstellung der Zeit nach früher haben, als diejenigen Vorstellungen, welche erst durch Sinnesanschauung oder sonst wie erworben werden müssen. Dabei wurde gewöhnlich das Vorhandensein und das Bewusstsein der Vorstellungen nicht unterschieden.

nisse können wir uns aber nur durch die willkührliche Thätigkeit des Verstandes im Urtheil zum Bewusstsein bringen *).

§. 11.

Die Mathematik sowohl wie die Philosophie besteht, wie wir gefunden haben, aus Erkenntnissen *a priori* oder aus Urtheilen *a priori*. Wie unterscheiden sich aber nun die mathematischen von den philosophischen? Wie sind die mathematischen und wie die metaphysischen Urtheile beschaffen? Die Beschaffenheit der metaphysischen Erkenntniss wollen wir nun zunächst untersuchen.

In jedem Urtheile liegt das Prädicat (wenn auch verdeckt) entweder in dem Begriffe des Subjects oder es liegt ausser dem Begriffe des Subjects, obschon es mit demselben verbunden ist. Im erstern Falle ist das Urtheil analytisch, im andern synthetisch. Das erstere beruht auf Zergliederung der Subjectsvorstellung, das letztere auf Verbindung eines neuen Begriffes mit dem Subjecte d. i. eines Begriffes, der in der Vorstellung des Subjekts noch nicht als Theilvorstellung enthalten ist, sondern zu derselben als etwas völlig Neues erst hinzukommt. So sind z. B. die Urtheile: jeder Adler ist ein Vogel, alle Körper sind ausgedehnt, alles Zusammengesetzte ist theilbar, analytische, denn der Begriff des Vogels ist in dem des Adlers, der Begriff der Ausdehnung in dem des Körpers und der der Theilbarkeit in dem Begriffe des Zusammengesetzten enthalten. Dagegen das Urtheil: alle Körper sind schwer ist ein synthetisches. Denn wenn ich den Begriff des Körpers zergliedere, so treffe ich wohl die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt, der Zusammensetzung, der Theilbarkeit, aber nicht das der Schwere darin an. Nun gehe ich aber auf die Erfahrung zurück, aus der ich den Begriff des Körpers abstrahirt habe, und finde mit den obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verbunden. Indem ich nun dieses Prädicat dem Subject hinzufüge, erweitere ich da-

*) S. meine Schrift über Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie. S. 68—80.

durch vermöge der Erfahrung meine Erkenntniss vom Körper. Aristoteles und das ganze Alterthum hatte noch nicht die geringste Ahndung von der Schwere der Himmelskörper (einer zahlreichen Gattung von Körpern). Erst durch Newtons Entdeckung der allgemeinen Gravitation lernte man dieselbe kennen.

Im analytischen Urtheil wird durch das Prädicat unsre Erkenntniss von den Gegenständen, die wir im Subject des Urtheils vorstellen, nicht erweitert, sondern es wird die Vorstellung des Subjects durch Auflösung in ihre Theilvorstellungen nur deutlich gemacht, indem wir jetzt einzeln und abgesondert für sich das denken, was vorher nur verworren im Ganzen mitgedacht wurde. Durch analytische Urtheile gewinnen wir also keine neuen Erkenntnisse, sondern verdeutlichen uns nur die, so wir schon haben. Neue Erkenntnisse gewinnen wir nur durch synthetische Urtheile.

Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile lässt sich auch noch auf folgende Weise logisch bestimmen.

Im synthetischen Urtheil wird nur die Sphäre des Subjects in die Sphäre des Prädicats gesetzt, im analytischen dagegen wird das Prädicat zugleich auch in den Inhalt des Subjects gesetzt. Man nehme z. B. das analytische Urtheil: jedes Dreieck ist dreiseitig. Hier ist der Begriff der Dreiseitigkeit ein Theil aus dem Inhalte des Begriffs Dreieck. Ohne Dreiseitigkeit lässt sich gar kein Dreieck denken. Sage ich hingegen: alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig, so ordne ich hier nur die einzelnen gleichseitigen Dreiecke (aber nicht den Begriff: gleichseitiges Dreieck) dem Begriffe des „gleichwinkligen" unter. Das Urtheil ist also ein synthetisches.

So einfach und so unscheinbar vielleicht auch dieser Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen auf den ersten Blick erscheint, von so unentbehrlicher Wichtigkeit ist er für die Metaphysik. Er verbreitet ein ganz neues und unerwartetes Licht über die Natur der metaphysischen Erkenntniss.

Man hat eine Staubwolke von Schwierigkeiten erregt, um eine an sich so einfache Sache zu verdunkeln und zu verwirren. Man hat die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische bald unbestimmt, bald schwankend gefunden. Unbestimmt, indem man meinte, es sei in vielen Fällen ganz willkührlich, ob man ein Urtheil für analytisch oder für synthetisch ansehen wolle. Schwankend, indem man vorgab, synthetische Urtheile würden zu analytischen, wenn der Begriff sich erweitere, indem dann neue Merkmale in ihn aufgenommen würden, die anfänglich nicht darin waren. Allein dieser Unterschied ist in jedem Falle ein ganz bestimmter und fester und synthetische Urtheile können sich niemals in analytische verwandeln.

Der Ausdruck: der Begriff erweitert sich, ist zum mindesten ungenau. Die Begriffe verändern sich nicht und erweitern sich nicht, sondern bleiben, was sie sind. Sollte der Begriff sich erweitern, so würde sich sein Inhalt verändern. Das ist nicht möglich. Nicht mein Begriff, sondern meine Erkenntniss von einem Dinge erweitert sich und zwar durch synthetische Urtheile. Wer daher behauptet, dass synthetische Urtheile sich mit der Zeit in analytische verwandeln können, der verwechselt Begriff und Erkenntniss. Die vollständig bestimmte Erkenntniss eines Dinges gewinne ich durch die Anschauung vermittelst synthetischer Urtheile, aber den Begriff eines Dinges erhalte ich analytisch durch Abtrennung einer Theilvorstellung aus der Anschauung. Von einem bloss eingebildeten Gegenstande kann ich mir wohl einen Begriff machen, aber ich kann mir keine Erkenntniss von ihm erwerben, denn dazu ist Anschauung erforderlich.

Begriffe bilden sich zunächst durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus der Anschauung. Ich sehe z. B. Eichen, Linden, Fichten, Tannen u. s. f. Jedes einzelne von diesen Dingen wird da etwas von den andern ganz verschiedenes an sich haben, aber alle tragen zugleich auch etwas Gemeinschaftliches an sich, was wir durch das Merkmal: „Baum" vorstellen. Es bleibt also ein gewisser Typus der Gestalt, ein Schema der Art im Gedächtniss stehen, während das Indi-

viduelle der einzelnen Bilder verlischt. Dieses tritt nun im Begriff abgesondert für sich auf. Der Begriff ist also jederzeit eine allgemeine Vorstellung oder die Vorstellung eines Merkmals, welches vielen Dingen gemeinschaftlich zukommt*). Es kann mithin vermöge seines Ursprungs aus dem Schema der Einbildungskraft nichts in dem Begriffe liegen, was nicht vorher schon in dem Schema enthalten war. Dieses Gesetz giebt uns ein Kriterium an die Hand, nach dem wir beurtheilen können, aus welchen Theilbegriffen der Inhalt eines Begriffes zusammengesetzt ist. Man nehme z. B. das Urtheil: „die Erde läuft in einem Jahre um die Sonne," so kann man die Vorstellung „der Erde" zergliedern wie man will, man wird doch den Begriff ihrer jährlichen Bewegung um die Sonne darin nicht antreffen. Nun wissen wir: „In dem Begriffe kann nichts liegen, was nicht in dem Schema schon enthalten ist und im Schema kann nichts enthalten sein, was nicht auch in der Sinnesanschauung der Gegenstände liegt, die unter dies Schema gehören." Die Anwendung davon auf den vorliegenden Fall ist sehr einfach. Die Bewegung der Planeten am Himmelsgewölbe bot sich sehr bald der Wahrnehmung dar, aber die Bewegung der Erde durch den Raum ist kein Gegenstand der unmittelbaren Sinnesanschauung, sondern ist erst aus Beobachtungen auf eine sehr künstliche und verwickelte Weise erschlossen worden.

Durch diese Betrachtung lässt sich auch der andere Einwurf beseitigen. Man hat als Beispiel den Satz: „die Luft ist elastisch" angeführt und gesagt, es sei willkührlich, ob man denselben als einen analytischen oder synthetischen betrachten wolle, denn wenn man unter „Luft" die „elastisch flüssige" Materie verstehe, die unsre Erde umgiebt, so sei das Urtheil ein analytisches. Wäre in der That dies Urtheil ein analytisches, so hätte man bloss logisch durch Zergliede-

*) Hegel, Herbart u. A. erklären den Begriff fälschlich als den Inbegriff der Merkmale, welche das Wesen eines Dinges ausmachen — eine Erklärung, durch welche der natürliche Unterschied von Erkennen und Denken verwischt wird und der Begriff einen Anschein von Realität erhält, der ihm nicht zukommt.

rung des Begriffs der Luft ihre Elasticität entdecken müssen und sich alle weitere Nachforschung ersparen können. Aber die Geschichte der Physik beweist das Gegentheil. Heron wusste von der Elasticität der Luft noch nichts und selbst Pascal und Perrier, welche aus ihrer Schwere schlossen, das Barometer müsse auf Bergen niedriger stehen, als in der Tiefe, was Perrier durch seine Beobachtungen auf dem *Puy de Dôme* bestätigte, kannten die Elasticität derselben noch nicht. Selbst Otto von Guericke hielt anfangs die Luft nur für ein leichteres Fluidum als das Wasser. Er gerieth auf den Einfall, sie aus einem Gefäss abzuziehen, so wie man den Wein ablässt. Zu diesem Zweck erfand er die Luftpumpe. Er hatte erwartet, dass sich die Luft vollständig würde auspumpen lassen und dass während der Operation die ganze Luftmasse im Gefäss sich senken und einen leeren Raum über sich lassen werde. Statt dessen gewahrte er zu seiner Ueberraschung, dass die Luft fortwährend durch den ganzen Raum ausgedehnt blieb und nur verdünnt wurde. Daraus erkannte er erst ihre Elasticität oder Ausdehnungskraft.

Die Schwierigkeit, welche man in Bezug auf den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile zu finden gemeint hat, betrifft auch vorzugsweise die empirischen Begriffe, weil diese gegebene und nicht gemachte Begriffe sind und die Leichtigkeit, mit der wir uns durch Sinnesanschauung neue Erkenntnisse erwerben, lässt uns die Synthesis im empirischen Urtheil oft kaum gewahr werden.

Das Wesen der metaphysischen Erkenntniss muss, wie wir gefunden haben, durch Merkmale ihres Ursprungs und ihrer Erkenntnissweise in Verbindung mit einander bestimmt werden. Die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische geht nun nicht auf den Ursprung, die Quelle oder die Entstehungsart, auch nicht auf die logische Form des Urtheils, sondern auf den Inhalt desselben, also auf die Art und Weise, wie wir durch Urtheile erkennen: er betrifft also einen Unterschied der (gedachten) Erkenntnissweise.

Das System der analytischen Urtheile ist die Logik. Die Logik ist die Wissenschaft aus den Grundsätzen des Denkens.

Sie hat es also nicht mit dem Inhalte oder der Materie, sondern lediglich mit der Form unsers Denkens zu thun, und ist daher nicht eine materiale, sondern bloss formale Wissenschaft. Die philosophische Logik abstrahirt daher ganz von allem Inhalt der Erkenntniss und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände sowie auch von ihrem Ursprunge. Sie bestimmt bloss die allgemeine nothwendige Form, der alles Denken überhaupt schlechterdings gemäss sein muss, es mag einen Ursprung oder ein Object haben, welches es wolle, es mag empirisch oder rein sein. Der Verstand hat es also hier mit gar keinem Gegenstande, sondern bloss mit sich selbst und der Zergliederung seiner eigenen Form des Denkens zu thun.

§. 12.

Das Princip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs d. i. die Wahrheit der analytischen Urtheile beruht unmittelbar auf dem Satze des Widerspruchs. Wenn ein Begriff in einem andern Begriffe als Merkmal enthalten ist, so versteht es sich von selbst, dass er von demselben prädicirt werden kann. In einem bejahenden analytischen Urtheil kann daher das Prädicat, weil es schon vorher in dem Begriffe des Subjects gedacht wird, von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden. In einem verneinenden analytischen Urtheil muss eben auch zufolge des Satzes des Widerspruchs das Gegentheil des Prädicatsbegriffes von dem Subjecte verneint werden, z. B. Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach).

Dadurch erhält man gleichfalls ein Kriterium, woran man jeder Zeit erkennen kann, ob ein Urtheil analytisch oder synthetisch ist. Man nehme z. B. die Sätze: die Luft ist Materie, sie ist beweglich, fühlbar, sie umgiebt die Erde; so folgen diese alle durch den blossen Satz des Widerspruchs aus dem Begriffe der Luft, sind mithin insgesammt analytisch. Dagegen das Gegentheil des Satzes: die Luft ist elastisch, widerspricht nicht dem Begriffe der Luft, sondern der Erfahrung. Gesetzt die Mondbewohner (falls es solche gäbe) entdeckten unsre

Atmosphäre, so könnten sie sich wohl einen Begriff von Luft machen, da sie aber selbst keine Luft an ihrem Weltkörper haben und daher auch nicht mit derselben experimentiren können, so würden sie auch nicht erfahren können, ob die Luft elastisch sei oder nicht.

Der Satz des Widerspruchs ist der höchste Grundsatz der Logik und des Denkens. Da nun alle analytischen Urtheile unmittelbar aus ihm folgen, so sind auch alle diese Urtheile ihrer Natur nach Urtheile *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn um z. B. zu wissen: Gold ist ein gelbes Metall, bedarf es keiner weiteren Erfahrung, sondern nur der Zergliederung des Begriffes: Gold.

§. 13.

Das Princip der synthetischen Urtheile kann nicht der Satz des Widerspruches sein, sondern sie beruhen auf einem andern Grunde, welcher die Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte möglich macht. Um diesen ausfindig zu machen, was zum Theil mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist, müssen wir vorerst einmal zusehen, wo wir synthetische Urtheile überall antreffen.

Zuerst ist klar, dass alle Urtheile *a posteriori* d. h. alle empirischen oder Erfahrungsurtheile synthetisch sein müssen. Denn wären sie analytisch, so wären sie Urtheile *a priori*. Das ist auch schon für sich klar. Wenn ich z. B. sage: diese Rose hier blüht gelb, so liegt der Begriff des Gelben nicht in dem Begriff der Rose, denn sie könnte eben so gut roth oder weiss blühen, sondern er kommt durch die sinnliche Anschauung, die ich von dieser Rose habe, zu dem Begriff derselben hinzu. Die Verknüpfung von Subject und Prädicat in einem solchen Urtheil gründet sich also auf die Anschauung oder die Beobachtung des Gegenstandes und nicht auf den Begriff desselben. Die Möglichkeit der synthetischen Urtheile *a posteriori* hat daher gar nichts Wunderbares an sich. Aber wie es synthetische Urtheile *a priori* geben könne, das ist wunderbar. Denn in solchen Urtheilen be-

ruht die Erweiterung unserer Erkenntniss auf keiner Beobachtung des Gegenstandes.

Wir kommen also hier auf die Frage:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Diese Frage bildet den eigentlichen Cardinal- und Angelpunkt von Kants Kritik der reinen Vernunft. Durch sie ist das Problem der reinen Vernunft, die Frage nach den nothwendigen Vernunftwahrheiten, zuerst auf einen scharfen schulgerechten Ausdruck gebracht. Von der Antwort auf diese Frage hängt das Schicksal der Metaphysik ab.

Es hat nicht die geringste Schwierigkeit sich die Möglichkeit der empirischen Wahrheiten oder der Urtheile *a posteriori* begreiflich zu machen. Die Möglichkeit derselben beruht auf dem Gegenstande selbst. Wenn ich den Gegenstand sehe und beobachte, so lerne ich seine Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse kennen; ich finde durch die Beobachtung Neues, was in dem Begriffe des Gegenstandes noch nicht liegt. Der Grund der Erweiterung meiner Kenntniss von dem Gegenstande über den Begriff desselben hinaus, liegt also hier in der Anschauung des Gegenstandes. Aber die Beobachtung des Gegenstandes, diese unerschöpfliche Quelle neuer Kenntnisse fällt bei der Erkenntniss *a priori* weg. In synthetischen Urtheilen *a priori* verbinde ich den Prädicatsbegriff mit dem Subjecte, noch bevor ich den Gegenstand gesehen habe, an dem diese Verbindung angetroffen wird. Diese Verbindung ist hier weder durch den Satz des Widerspruchs noch durch Wahrnehmung gegeben. Es muss also einen andern und zwar tief verborgenen Grund dieser Synthesis geben.

Doch wir wollen hier auf unserer Huth sein, dass uns nicht ein blosses Nebelbild täusche. Bevor wir auf die Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* eingehen, muss erst das Factum feststehen, dass es wirklich solche Urtheile giebt. Hier hat nun Kant zuerst die wichtige Entdeckung gemacht, dass die mathematischen Urtheile insgesammt synthetisch sind. Das ist etwas ganz Neues, woran

vor Kant kein Philosoph auch nur im entferntesten gedacht hatte.

Schon Aristoteles liess sich durch den Schein täuschen, als ob die nothwendigen Wahrheiten in analytischen Urtheilen beständen und aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitet werden könnten. Locke lehrt ausdrücklich: alle allgemeinen Sätze ruhen insgesammt auf dem Princip der Identität. Leibnitz und Hume hatten gleichfalls unbefangen vorausgesetzt, dass alle mathematische Wahrheit durch den Satz des Widerspruchs begründet werden könne*). Dadurch wurde diejenige reinvernünftige Erkenntniss, über deren Existenz kein Zweifel obwalten kann, nemlich die mathematische, für analytisch erklärt, und eine philosophische Erkenntniss, die synthetisch sein sollte d. i. einen besondern Gehalt, wie die Metaphysik, enthalten sollte, musste dann natürlich bezweifelt werden. Die Metaphysik wäre alsdann eine Wissenschaft, die aus lauter analytischen Sätzen bestände; sie verdiente alsdann mit Recht den Spott, mit dem sie Schiller überhäuft, wenn er singt:

Der Schnee macht kalt, das Feuer brennt,
Der Mensch geht auf zwei Füssen,
Die Sonne scheint am Firmament,
Das kann, wer auch nicht Logik kennt,
Durch seine Sinne wissen.
Doch wer Metaphysik studirt,
Der weiss, dass, wer verbrennt, nicht friert,
Weiss, dass das Nasse feuchtet
Und dass das Helle leuchtet.

*) Die Verwechselung der nothwendigen Wahrheiten mit den analytischen Urtheilen liegt sehr nahe. Man denkt gewöhnlich so: Nothwendige Wahrheit ist die, deren Gegentheil wir uns nicht denken können. Die Unmöglichkeit, das Gegentheil zu denken, hat ihren Grund in dem Satze des Widerspruchs. Ich kann mir nichts denken, was sich selbst widerspricht z. B. einen Kreis nicht anders als rund. Also, schliesst man weiter, folgen alle nothwendigen Wahrheiten aus dem Satze des Widerspruchs. Wenn sie aber aus dem Satze des Widerspruchs folgten, dann wären sie sammt und sonders analytische Urtheile. Der Fehler steckt hier in dem zweiten Satze. Bei mathematischen und metaphysischen Urtheilen hat die Unmöglichkeit das Gegentheil zu denken ihren Grund nicht in dem Satze des Widerspruchs, sondern in etwas

Aber damit hat es eben keine Noth. Denn, wenn es eine Metaphysik geben soll, so muss, wie wir bald sehen werden, dieselbe aus synthetischen Urtheilen *a priori* bestehen, und dass es wirklich solche Urtheile giebt und geben kann, das verbürgt uns die Mathematik.

Es muss daher zunächst die Nachweisung gegeben werden, dass alle mathematischen Urtheile synthetische Urtheile *a priori* sind.

Zuerst ist klar, dass alle mathematischen Urtheile *a priori* gelten, da sie apodiktisch sind. Wird gefragt: ist der Weg von Wien nach London über Calais oder über Hamburg näher, so lässt sich das nicht so ohne weiteres beantworten, sondern man muss erst nachmessen. Wird dagegen gefragt: ist der gerade Weg von einem Orte zum andern näher als der krumme, so weiss ich die Antwort hier ohne weiteres und ohne dass ich erst nachzumessen brauchte. Ich gelange also hier auf eine ganz andre Art und Weise zur Erkenntniss als dort. Das geometrische Axiom: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei gegebenen Punkten, gründet sich nicht auf eine wirkliche Messung dieses Weges, sondern ich sehe die Nothwendigkeit seiner Wahrheit ohne eine solche Messung ein. Oder, dass die drei Winkel eines jeden Dreiecks zusammen immer zwei Rechte betragen, weiss ich nicht daher, dass ich diese Winkel in einer Menge von Dreiecken gemessen und zusammenaddirt habe, sondern ich weiss es daher, weil es mit Nothwendigkeit aus andern schon bewiesenen Sätzen folgt. Wäre der Satz nur empirisch, so würde er nicht für alle Dreiecke gelten, sondern nur für die, die wirklieh ausgemessen worden wären. Ja selbst für diese würde er nicht in aller Schärfe, sondern nur annähernd gelten; die Messungen würden mit den unvermeidlichen Fehlern der Beobachtung behaftet sein. Aber ich weiss apodiktisch, der Satz gilt in aller Strenge und wenn

---

ganz anderem. Der Untersatz des Schlusses ist nemlich unvollständig. Ich kann mir allerdings nichts denken, was sich selbst widerspricht; aber ich kann mir auch ebenso wenig etwas denken, was einem Axiom oder überhaupt der reinen Anschauung oder auch einer Kategorie widerspricht.

ich es in der Beobachtung anders finde, so macht mich dies an der Wahrheit des Satzes nicht irre, sondern ich schiebe die Abweichung auf die Fehler der Beobachtung und Zeichnung. Die Beobachtung kann also die Giltigkeit dieses Satzes weder bestätigen noch widerlegen, sondern muss sich ihm fügen. Die Wahrheit dieses Satzes fliesst mithin nicht aus der Beobachtung, sondern sie steht unabhängig von derselben und vor derselben fest. Und so ist es mit allen mathematischen Urtheilen bewandt.

Die mathematischen Urtheile sind aber ferner auch synthetisch. Man betrachte z. B. das Axiom der Geometrie: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Der Begriff des Geraden bestimmt nur die Qualität der Linie, aber nichts über ihre Grösse (Quantität). Der Begriff des Kürzesten, diese Eigenthümlichkeit der Grösse, wird der Art von Linien, die das Subject nennt, als ein ganz neues Merkmal beigelegt, das noch nicht im Subjectsbegriff enthalten war*).

---

*) Whewell drückt dasselbe in seiner Philosophie der inductiven Wissenschaften folgender Gestalt aus: „Wenn wir die Behauptung aussprechen: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, ist dies bloss ein identischer Satz (*an identical proposition*)? Die Definition der geraden Linie in einer andern Form? Nein; die Definition der geraden Linie enthält bloss den Begriff ihrer Form, aber nichts in Betreff ihrer Grösse; folglich kann auch nichts in ihr liegen, was mit dem Begriff des Kürzesten gleichbedeutend wäre.

Von der synthetischen Natur der geometrischen Sätze kann man sich auch noch auf folgende Weise leicht überzeugen. Die Sätze der Geometrie sind hypothetische Urtheile (s. Fries, Mathematische Naturphilosophie §. 8. 2. Dess. System der Logik §. 111. meine Theorie der Induction. Kap. 1 u. 2.). Das analytisch-hypothetische Urtheil ist aber der Vernunftschluss, alle andern hypothetischen Urtheile sind synthetisch. So ist auch das Axiom: durch zwei Punkte geht nur eine einzige gerade Linie wie jedes Urtheil, welches zwei Subjecte hat, ein hypothetisches, dem durch das „nur" die Verneinung einer Disjunction der Folgen unter demselben Grunde angehängt ist. Man kann die hypothetische Form desselben auch sofort grammatisch hervortreten lassen, wenn man es mit einer etwas veränderten Wendung des Ausdrucks so ausspricht: „Wenn zwei Punkte (oder zwei Oerter des Raumes) gegeben sind, so ist auch Eine und nur Eine Richtung bestimmt." Das Urtheil behauptet die Abhängigkeit der Lage einer geraden Linie (die das Bild der Richtung ist) von der Lage zweier Punkte.

Mathematische Urtheile werden nicht durch den Satz des Widerspruchs begründet und gegeben. Synthetische Urtheile müssen zwar jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss sein, aber sie können nicht daraus folgen. Jeder Vernunftschluss, mithin auch jeder geometrische, muss ebenfalls dem Satze des Widerspruchs gemäss sein. Allein die Contradiction trifft in mathematischen Sätzen nie den Begriff des Subjekts, sondern allemal irgend ein Axiom oder Postulat oder einen schon bewiesenen Lehrsatz. Das Gegentheil des Satzes: durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel ist das Dreieck gegeben, widerspricht weder dem Begriffe der zwei Seiten noch dem des Winkels, noch dem des Dreiecks, sondern dem Axiom: von einem Punkte zum andern ist nur Eine gerade Linie möglich. Und ebenso widerspricht das Gegentheil des Axioms: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, nicht dem Begriffe der geraden Linie, sondern der Anschauung des Raumes, der sich zwischen den beiden Punkten befindet.

Der Satz des Widerspruchs ist nur ein Princip der Wiederholung meiner Gedanken unter einer anderen Form. Hier kommt es aber nicht auf die tautologische Wiederholung eines anderweit schon gegebenen Gehaltes, sondern auf das Gegebenwerden eines neuen Gehaltes an. Es muss also ein anderes Princip der Giltigkeit der mathematischen Wahrheiten geben, als den Satz des Widerspruchs. Welches ist nun dieses? Wodurch hängt in mathematischen Urtheilen das Prädikat mit dem Subjekte unzertrennlich zusammen?

Der Geometer führt seine Beweise nie aus der Definition der Begriffe d. i. nie aus blossen Begriffen, sondern jederzeit aus der Construction der Begriffe. Wenn er z. B. den pythagoreischen Lehrsatz beweisen will, so beschreibt er die Quadrate über den Seiten des rechtwinkligen Dreiecks und an dieser Construction demonstrirt er die Gleichheit des Quadrats der Hypothenuse mit den Quadraten der beiden Katheten. Die Synthesis von Subject und Prädicat beruht also hier auf der Construction der Begriffe. Diese letztere ist aber ohne Anschauung nicht möglich. Denn Construction ist

nichts anderes, als Darstellung eines Begriffes in der Anschauung.

Man nehme nun die beiden Axiome der Geometrie: zwischen zwei gegebenen Punkten ist nur eine einzige gerade Linie möglich, und: von allen Linien zwischen zwei Punkten ist die gerade die kürzeste. In dem Begriffe der geraden Linie liegt nur das Merkmal: „der Unveränderlichkeit der Richtung oder der Identität der Richtung.“ Dass aber die Gerade der kürzeste Weg von dem einen Punkte zu dem andern ist, das weiss ich, weil ich eine Anschauung dieses Weges habe. Das Prädicat ist also hier durch die Anschauung dieses Weges mit dem Subjecte verbunden. Ebenso liegt die Unmöglichkeit mehrerer Geraden d. i. die Wahrheit des Axioms: zwischen zwei Punkten ist nur eine Einzige Gerade möglich, unmittelbar in der Anschauung, die ich von dem Raum besitze, der sich zwischen den zwei Punkten befindet.

Hinter allen mathematischen Urtheilen (den Grundsätzen sowohl wie den Lehrsätzen) steht also eine Anschauung als der Grund der Synthesis von Subject und Prädicat. Die Anschaulichkeit der mathematischen Erkenntniss lässt sich auch leicht, falls darüber noch ein Zweifel obwalten sollte, an Beispielen erläutern.

Durch 3 Punkte ist ein Kreis, durch 5 Punkte in einer Ebene ein Kegelschnitt bestimmt. Das lässt sich durch keine Analyse der Begriffe, sondern nur durch Anschauung beweisen. Dies zeigt sich besonders auffallend im zweiten Falle, wo es ganz unbestimmt bleibt, welchen Kegelschnitt die Punkte geben werden, ob Parabel, Ellipse, Hyperbel oder Kreis, was erst von der Lage der 5 Punkte abhängt und diese Lage kann nur anschaulich erkannt werden. Man muss also aus den Begriffen heraus- und in die Anschauung hineingehen, um denjenigen Kegelschnitt zu finden, der durch die gegebenen 5 Punkte geht. Die augenscheinlichsten Beispiele für die intuitive Natur der mathematischen Erkenntniss liefert die Perspective und die Geometrie der Lage. Man denke nur an die Sätze über Pol und Poläre oder an die merkwürdigen Eigen-

schaften des mystischen Sechsecks des Pascals, die durch Projection gleichsam aus der Anschauung herausspringen.

Die Unmöglichkeit aus blossen Begriffen zu schliessen zeigt sich in der Geometrie gar bald. Es ist z. B. ein bekannter geometrischer Satz: dass die Parallele zu einer Geraden wieder eine Gerade ist. Wollte man nun bloss in Begriffen weiter schliessen, dass die Parallele zu einer krummen Linie wieder eine krumme Linie derselben Art sei; so wäre dies für den Kreis zwar noch richtig, für die Ellipse aber schon falsch. Denn die Parallele zu einer Ellipse ist eine Curve vom vierten Grade. Von welcher Qualität also die Parallele zu einer Ellipse sein werde, das lässt sich weder aus dem Begriffe der Ellipse noch aus dem Begriffe der Parallele, sondern nur aus der Construction der fraglichen Curve erkennen.

Man kann wohl sagen: die Parallele zu einer krummen Linie ist wieder eine krumme Linie, aber damit ist noch *nicht* gesagt, dass diese Parallele dasselbe Krümmungsgesetz habe wie die ursprüngliche Curve, auch lässt sich das nicht aus dem Begriffe weder der gegebenen Curve noch der Parallele folgern, vielmehr finden wir in der Anschauung durch Construction, dass das Gesetz des Richtungswechsels bei einer solchen Parallele ganz anders sein könne, als bei der ursprünglich gegebenen Curve.

Die synthetisehe Natur der arithmetischen Sätze springt vielleicht nicht so leicht in die Augen. Man könnte auf den ersten Anblick glauben, dass der Satz $7+5=12$ ein analytischer sei, allein näher zugesehen, liegt der Begriff der Zwölf noch nicht in dem Begriff der Summe von Fünf und Sieben, sondern wird erst durch die Anschauung damit verknüpft. Wenn ich nemlich 5 Einheiten zur 7 hinzuzähle, also $7+(1+1+1+1+1)$, so kann ich keine dieser Einheiten von der andern durch ein inneres Merkmal d. i. durch einen Begriff, sondern nur durch äussre Merkmale d. i. in der Anschauung durch ihre Stelle unterscheiden. Ich muss also in der Anschauung von Stelle zu Stelle weiter gehen, um den Betrag der Summe jener beiden Zahlen kennen zu lernen. Darauf beruht die Möglichkeit des Verzählens, dass ich

ein und dieselbe Einheit entweder zweimal nehme oder ganz überspringe. Dass der Begriff der Zwölf nicht in dem Begriffe der Summe von 7+5 enthalten, sieht man auch daraus, dass $(7+\sqrt{2})+(5-\sqrt{2})$ gleichfalls =12 ist, wo ganz andere Begriffe zum Begriffe der Zwölf verknüpft werden. Noch deutlicher wird dieses, wenn man als Beispiel grosse Zahlen wählt, bei denen man sofort bemerkt, dass man ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, auch nicht wissen kann, was herauskommen wird, wenn man die eine zur andern hinzuthut.

Fast alle arithmetischen Sätze sind Gleichungen z. B. 7+5=12. Dadurch verbreitet sich so leicht der Schein, dass diese Sätze nicht nur analytische, sondern sogar identische Urtheile seien. Aber Gleichheit der Grösse ist offenbar nicht Identität der Begriffe. Die arithmetischen Gleichungen haben meist die Form A=B und diese ist offenbar synthetisch; wären sie analytisch, so müssten sie die Form A=A haben.

Das Resultat von diesem allen ist nun dieses: Die nothwendige Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in mathematischen Urtheilen beruht auf Anschauung und dennoch nicht auf Wahrnehmung und Beobachtung des Gegenstandes. Wir haben es also hier mit einer Anschauung ganz eigenthümlicher Art zu thun, die wir später noch genauer untersuchen müssen.

§. 14.

Metaphysische Erkenntniss geht über die Erfahrung hinaus. Also muss Metaphysik zum Gehalt der Erfahrung einen neuen Gehalt liefern, der nicht in der Erfahrung liegt. Nun geben uns analytische Urtheile gar keinen neuen Gehalt. Daher müssen eigentlich metaphysische Urtheile insgesammt synthetisch sein. Der Inhalt der Metaphysik muss also aus synthetischen Urtheilen *a priori* bestehen. Da nun metaphysische Begriffe, weil ihnen alle Anschaulichkeit abgeht, nicht construirt werden können, so kann auch die Synthesis von Subject und Prädicat in solchen Urtheilen nicht auf der Construction der Begriffe, sondern sie muss auf blossen

Begriffen beruhen und da jene Synthesis *a priori* besteht, so muss auch dieser Begriff ein Begriff *a priori* sein. Die philosophische Erkenntniss ist also zum Unterschied von der mathematischen solche, die nicht durch Anschauung, sondern durch blosse Begriffe begründet wird.

Wir wissen jetzt wie die metaphysische Erkenntniss beschaffen sein muss. Metaphysische Urtheile sind 1) Urtheile *a priori*, 2) sind diese Urtheile synthetisch und 3) beruht die Synthesis des Prädicats mit dem Subjecte in diesen Urtheilen nicht auf der Construction der Begriffe, sondern auf blossen Begriffen. Daraus ergiebt sich nun von selbst die Definition:

Metaphysik ist das System der synthetischen Urtheile *a priori* aus blossen Begriffen.

Mathematik dagegen ist das System der synthetischen Urtheile *a priori* aus der Construction der Begriffe.

Metaphysische Urtheile enthalten also die nothwendige Verbindung zweier Begriffe, von denen der eine nicht in dem andern enthalten ist. Die Nothwendigkeit dieser Verbindung d. i. die Wahrheit solcher Urtheile beruht also nicht auf dem Satze des Widerspruchs, aber auch anf keiner Anschauung, sonst wären sie mathematisch. Die Nothwendigkeit jener Verbindung soll durch blosses Denken eingesehen werden, und doch soll der eine Begriff nicht aus dem andern nach dem Satze des Widerspruchs erkannt werden können d. h. die Nothwendigkeit jener Verbindung soll nicht auf der Form des Denkens beruhen. Hier steckt ein Räthsel verborgen, an dessen Lösung schon David Hume seinen Scharfsinn versucht hat.

Eine synthetische Erkenntniss aus blossen Begriffen müsste doch aus blossen Begriffen sich entwickeln lassen. Wie kann aber eine Wissenschaft bloss aus der Entwickelung der Begriffe entstehen? Wenn ein Begriff aus dem andern folgt. Das würde aber eine analytische und keine synthetische Erkenntnissweise sein. Der Begriff einer Erkenntnissweise, die blos aus Begriffen entspringt und dennoch synthetisch ist, entschlüpft uns

also gleichsam aus den Händen, indem wir ihn festhalten wollen. Die Schwierigkeit, sich die Möglichkeit einer solchen synthetischen Erkenntnissweise der reinen Vernunft begreiflich zu machen ist der Grund des Humeschen Zweifels. Wer die Möglichkeit einer solchen Erkenntnissweise darthun könnte, würde damit auch den Grund jenes Zweifels aus dem Wege geräumt haben.

§. 15.

Wie kann ein Begriff mit dem andern nothwendig verbunden sein ohne doch auch zugleich in demselben enthalten zu sein? Das ist eigentlich der Sinn des Humeschen Problems. Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber sehr wichtigen Begriffe der Metaphysik aus, nemlich von dem Begriffe der Causalität d. i. der Bewirkung. Dieser Begriff enthält die nothwendige Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung. Er forderte nun die menschliche Vernunft auf, ihm Red' und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse. Denn das liegt in dem Begriffe der Ursache. Z. B. die Erwärmung des Bodens ist die Wirkung des Sonnenscheins. Wenn nun das Eine aus dem Andern nothwendig folgen soll, dachte er, so müsse doch der Begriff des Einen (der Erwärmung des Bodens) auch in dem Begriffe des Andern (des Sonnenscheins) liegen. Das ist aber nicht der Fall. Durch Anschauung ist der Satz aber auch nicht gewiss. In der Anschauung liegt nur die Aufeinanderfolge (Succession) zweier Zustände eines und desselben Dinges und das Zugleichsein eines andern Dinges; dass aber jene Aufeinanderfolge durch dieses Ding bewirkt ist, kommt als Prädicat neu hinzu. Wenn ich sage: „die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten," so kommt die Maassbestimmung des Kürzesten zu dem Begriffe der geraden Linie aus der Anschauung des Raumes. Der Begriff der Bewirkung kommt aber zu dem Begriff der Veränderung d. i. der Succession zweier entgegengesetzter Zustände desselben Dinges aus keiner Anschauung, sondern

nur denkend hinzu. Denn die Bewirkung des Einen durch das Andere wird nicht angeschaut, sondern gedacht. Es wird also hier ohne alle Anschauung bloss durch Denken ein neues Prädicat mit einem Subject verbunden. Es giebt hier keinen sichtbaren Grund einer solchen Synthesis. Wir mögen also den Grundsatz der Causalität prüfen wie wir wollen, so können wir kein Merkmal einer intuitiven Gewissheit in ihm entdecken, sondern finden im Gegentheil, dass er von einer solchen Natur ist, welche der anschaulichen Erkenntnissweise ganz fremd ist.

Alle Gegner Humes (Reid, Oswald, Priestley und Dugald Stuart) haben den Sinn seiner Aufgabe ganz verfehlt. Das, was er bezweifelt, nahmen sie als zugestanden an und das, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, bewiesen sie mit grosser Leidenschaftlichkeit. Es war nemlich nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und für unsre Naturerkenntniss unentbehrlich sei. Denn das hatte Hume niemals bezweifelt. Die Frage war vielmehr, ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde und somit eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe und ob er deshalb wohl in seiner Brauchbarkeit über die Gegenstände der Erfahrung hinausreiche? Es war also die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffes, nicht von seiner Anwendbarkeit und der Unentbehrlichkeit seines Gebrauchs. Könnte jener ausgemittelt werden, so müssten sich die Bedingungen seiner Anwendung und der Umfang, in welchem er gilt, schon von selbst ergeben.

Humes Zweifel ging also nicht, wie seine Gegner fälschlich voraussetzten, gegen die Objectivität unserer Vorstellungen, sondern gegen die Möglichkeit der nothwendigen Vernunftwahrheiten (d. h. gegen die nothwendige Verknüpfung der Vorstellungen zu einer Erkenntniss *a priori*). Diese Nothwendigkeit gewisser Wahrheiten in unserer Erkenntniss ist das grösste Räthsel der Philosophie. Durch diese Wahrheiten allein befreit man sich von den Beschränkungen der Sinne, und wenn es eine Brücke giebt, welche uns vom Sinnlichen

zum Uebersinnlichen hinüberführt, so muss sie in diesen Wahrheiten bestehen.

Es war schon in der griechischen Philosophie klar geworden, dass diese Nothwendigkeit nicht in der Sinnesanschauung, welche immer zufällig bleibt, sondern im Denken ihren Ursprung habe. Platon hatte gezeigt, dass die nothwendige Erkenntniss der Philosophie eine Erkenntniss aus lauter Begriffen durch Begriffe sei. Aber wie ist eine reine Erkenntniss bloss aus Begriffen möglich? Die Möglichkeit einer solchen Erkenntniss ist es eben, was Hume zweifelhaft macht. Er bewies, dass, wenn man mit Locke voraussetze: wir empfangen alle unsre Vorstellungen durch die Sinne und die Erkenntniss entstehe durch die Verbindung dieser Vorstellungen, es der Vernunft unmöglich sei, eine solche Verbindung aus Begriffen d. i. *a priori*, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken. Denn wenn dies der Fall sein solle, schloss er, so müsse in dem Begriffe des einen Dinges auch schon der Begriff seiner nothwendigen Verbindung mit einem andern Dinge liegen. Da nun dies nicht der Fall ist, so folgert Hume daraus, dass jene Verbindung auf keinem Begriffe, sondern bloss auf dem Gesetze der Association beruhe, und dass die daraus entspringende Nothwendigkeit nur eine subjective Nöthigung d. i. Gewohnheit sei, welche man fälschlich für eine objective Nothwendigkeit aus Einsicht halte. Hume erklärt also den Begriff der Ursache oder der Causalität für ein blosses Geschöpf der Einbildungskraft und bestreitet seinen Ursprung aus reiner Vernunft. Er erklärt die Nothwendigkeit, die in dem Begriff der Causalität vorgestellt wird, für blossen Schein, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegele. Wenn Hume Recht hätte, so würde es in der That gar keine Erkenntniss *a priori* geben. Denn die analytischen Urtheile, welche er zwar stehen lassen muss, können nur der Form nach, aber nicht dem Gehalt nach als neue Erkenntnisse betrachtet werden.

Hume ist dem Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile sehr nahe gekommen, ohne ihn selbst finden zu können, und seine Aufgabe kann nur gelöst werden, wenn

man vorher diesen Unterschied festgestellt hat. Er hat offenbar Urtheile vor Augen, die nicht analytisch, sondern synthetisch sind, wie das Causalgesetz. Er denkt sich die Sache so. Wenn dieses Gesetz ein Gesetz *a priori* wäre d. h. aus reiner Vernunft entspränge, so müsste die Verbindung von Subject und Prädicat in demselben auf einem Begriffe beruhen. Nun setzt er weiter voraus, dass die Nothwendigkeit der Verbindung von Subject und Prädicat in einem Urtheile nur dann auf einem Begriffe beruhen könne, wenn das Prädicat im Subject schon enthalten sey d. h. nach unserm Sprachgebrauch, wenn das Urtheil ein analytisches sey*). Darauf zeigt er, dass dies beim Causalitätsgesetz nicht der Fall ist. Er weist also, ohne es auszusprechen, nach, dass das Causalitätsgesetz ein synthetisches Urtheil ist. Diese Synthesis nun, schliesst er, könne auf keinem Begriffe, sondern nur auf den Gewöhnungen der Association beruhen d. h. die Sache allgemein ausgedrückt: Wenn das Causalgesetz aus reiner Vernunft entspränge, so müssten ja in unserer Vernunft synthetische Urtheile *a priori* liegen, aber ein synthetisches Urtheil *a priori* sei nicht möglich.

Dagegen kann man nun zuerst folgendes einwenden. Gesetzt die reine Vernunft hätte gewisse Begriffe *a priori* in sich, durch die sie genöthigt wäre, gewisse nothwendige Verbindungen von Subject und Prädicat im Urtheile zu denken, so könnten ja aus diesen Begriffen Urtheile *a priori* entspringen, welche synthetisch wären. Hume wäre aber völlig abgewiesen, wenn man wirklich thatsächlich synthetische Urtheile *a priori* in unserer Erkenntniss aufweisen könnte. In diesem glücklichen Falle befinden wir uns nun durch die Nachweisung Kants, dass alle mathematischen Urtheile synthetische Urtheile *a priori* sind. Hume würde überrascht worden sein, wenn man ihm erst den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile klar gemacht und dann gezeigt hätte, dass

*) Sein Ausdruck: „die objective Nothwendigkeit auf die Ursache die Wirkung zu erwarten, könne nur in der Vorstellung der Ursache liegen," ist nichts anderes, als eine Umschreibung des analytischen Urtheils.

alle mathematischen Urtheile synthetisch sind. Er würde dadurch gewahr geworden sein, dass seine Einwürfe, falls sie richtig wären, nicht bloss die Philosophie, sondern auch die Mathematik treffen würden.

Das Schicksal der ganzen Metaphysik hängt also in der That, wie schon oben bemerkt wurde, von der Antwort auf die Frage ab; giebt es synthetische Urtheile *a priori* oder wie Kant es ausdrückt: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? So lautet das Humesche Problem, wenn man es allgemein auffasst. Die Frage nach den nothwendigen Vernunftwahrheiten muss wissenschaftlich auf jenen Ausdruck gebracht werden; denn wirkliche Erkenntnisse aus reiner Vernunft bestehen in solchen synthetischen Sätzen.

Die Möglichkeit der Erfahrungsurtheile beruht auf der Beobachtung des Gegenstandes und hat daher keine Schwierigkeit. Ich brauche mich nur in der Erfahrung umzusehen, um zu finden, welche neuen Prädicate ich mit meinem Begriffe von dem Gegenstande verknüpfen kann. Dass z. B. der weisse Sonnenstrahl aus sieben farbigen Strahlen besteht, liegt nicht im Begriff des Sonnenstrahls, sondern ich erfahre es nur durch das bekannte Experiment mit dem Prisma in der dunkeln Kammer. Der Begriff der Zusammensetzung aus sieben Farben kommt also durch Erfahrung neu zu dem Begriff des Sonnenstrahls hinzu.

Die Möglichkeit der mathematischen Urtheile beruht auf einer Anschauung, die aber nicht Wahrnehmung ist und die darum, weil sie selbst *a priori* gegeben ist, so leicht für einen reinen Begriff gehalten wird.

Worauf beruht nun aber die Möglichkeit der reinphilosophischen Erkenntniss? Reinphilosophische Erkenntniss ist Erkenntniss aus blossen Begriffen und diese ist entweder analytisch (durch Zergliederung) oder synthetisch (durch Verbindung der Begriffe).

Die analytischen Urtheile beruhen auf dem Satze des Widerspruchs. Denn zufolge dieses Prinzips ist ein Begriff mit dem andern nothwendig verbunden, wenn er in demselben schon enthalten ist. Alsdann brauche ich aus meinem Begriffe

gar nicht herauszugehen, um seine nothwendige Verbindung mit dem andern zu erkennen. Auch kommt dabei auf den Ursprung der Begriffe gar nichts an. Mag derselbe empirisch oder *a priori* sein, so ist ein solches aus der Zergliederung des Begriffs entspringendes Urtheil immer ein Urtheil *a priori*.

Es scheint auch, als ob bloss aus Begriffen kein anderes als ein analytisches Urtheil entspringen könnte. Denn wenn ich bloss aus Begriffen urtheilen soll, so scheint es, als ob ich über meinen Begriff nicht hinausgehen dürfte. Aus Begriffen erkenne ich, wenn ein Begriff aus dem andern folgt. Aber wie kann es geschehen, dass ich auch noch auf eine andere Weise aus blossen Begriffen erkenne? Wenn ich über den Begriff *A* hinausgehe und einen andern *B* als damit verbunden erkenne, worauf stützt sich diese Erkenntniss? wodurch wird eine solche Synthesis möglich? Man nehme z. B. den Satz; „Aus Nichts wird Nichts.“. Der Begriff der Unmöglichkeit des Werdens liegt nicht in dem Begriffe des Nichts. Auch ist der Begriff des Nichts gar nicht anschaulich. Durch Erfahrung kann ich also auch nicht lernen, wie der Begriff des Werdens mit dem Begriffe des Nichts nothwendig zusammenhängt. Oder der Satz der Causalität: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache.“ In dem Begriffe von „Etwas, was geschieht,“ liegt wohl der Begriff des Anfangs der Existenz, aber nicht der Ursache. Ich denke darin nur eine Zeit, die dem Beginn des Daseins des Dinges vorhergeht, aber der Begriff der Ursache liegt ganz ausser jenem Begriffe und zeigt etwas von ihm Verschiedenes an. Was ist nun hier das unbekannte Band der Verknüpfung zweier so ganz verschiedener Begriffe? Die Erfahrung kann es nicht sein, weil das Urtheil *a priori* gilt. Die mathematische Anschauung kann es auch nicht sein, denn der Begriff der Ursache hat gar keine Anschaulichkeit und ist überhaupt kein mathematischer Begriff. Das Urtheil ist vielmehr ein synthetisches Urtheil *a priori* aus blossen Begriffen. Also muss der Grund der Synthesis bloss auf einem Begriffe beruhen. Dieser Begriff kann aber auch nicht der Subjectsbegriff sein, denn dann wäre es ein analytisches Urtheil. Also muss es ein Begriff sein, der unabhängig vom Subjectsbegriff *a priori* in un-

serer Vernunft liegt. Alles kommt also hier auf den Ursprung dieser Begriffe an, aus denen die synthetischen Urtheile der Metaphysik entspringen.

Ueberblicken wir nun noch einmal den ganzen Gang dieser Untersuchung, so sehen wir:

Der Grund der Synthesis in empirischen Urtheilen ist ganz klar: er liegt in unserer sinnlichen Anschauung vom Gegenstande. In den mathematischen Urtheilen ist er schon verborgener: er liegt nemlich hier in einer räthselhaften Anschauung, die nicht so leicht für das erkannt wird, was sie in der That ist. Es ist dies eine Anschauung, die doch keine Anschauung des Gegenstandes selbst ist, wie die Sinnesanschauung. Denn der Gegenstand (d. i. das einzelne wirkliche Ding) wird durch sie nicht gegeben, sondern sie findet vor dem Gegebensein des Gegenstandes statt. In den metaphysischen Urtheilen endlich liegt der Grund der Synthesis von Subject und Prädicat ganz versteckt in Begriffen, deren wahrer Ursprung nur mit Mühe erkannt wird und die, wenn man sie nicht einer sorgfältigen Kritik unterwirft, mancherlei Täuschungen ausgesetzt sind.

2. Nachweisung der Wirklichkeit synthetischer Urtheile a priori aus blossen Begriffen.

§. 16.

Der Begriff der Metaphysik ist jetzt festgestellt. Wir wissen, wie ihre Erkenntniss beschaffen ist und worauf die Möglichkeit derselben beruht, nemlich auf nothwendigen Begriffen, welche *a priori* in der menschlichen Vernunft gegründet sind. Aber diese Erkenntniss selbst ist vor der Hand noch problematisch; denn von der Möglichkeit einer Sache bis zu ihrer Wirklichkeit ist noch ein weiter Schritt. Wenn der Mathematiker einen Begriff erklärt hat, so muss er erst dessen Realität darthun, ehe er weiter etwas mit ihm anfangen kann. So bildet er sich z. B. den Begriff der incommensurabeln Grösse als einer solchen, die durch keinen, wenn auch noch so kleinen aliquoten Theil der Einheit ohne Rest ausgemessen

werden kann. Da nun aber unter unsern Begriffen sehr viele vorkommen, die wie dieser mathematische Begriff willkührlich und beliebig gebildet sind, so kann die Realität jedes Begriffes in Frage gestellt werden. Der Mathematiker muss deshalb auch die Wirklichkeit incommensurabeler Grössen beweisen und dies geschieht durch den Beweis, dass die Diagonale des Quadrates von keinem aliquoten Theile der Seite desselben ohne Rest ausgemessen werden kann. So lange dies noch nicht geschehen ist, ist der Begriff eine bloss problematische Vorstellung. Die imaginären Grössen wurden von den Mathematikern für wirklich unmöglich gehalten bis Gauss ihre geometrische Bedeutung und somit ihre Realität nachwies. Hier ist aber die Frage nicht bloss nach der Realität dieses oder jenes Begriffes, sondern nach der Realität einer ganzen Erkenntnissweise aus Begriffen. Wir können deshalb die Frage nicht umumgehen: giebt es auch wirklich solche synthetische Urtheile *a priori* aus blossen Begriffen in unserer Erkenntniss und wo kommen sie vor? So wie der Mathematiker seinem Begriffe durch Construction einen Gegenstand giebt, so müssten auch wir einen Fall suchen, an dem die synthetische Erkenntniss aus blossen Begriffen sich verwirklicht. Einer solchen Nachweisung bedürfen wir bei den empirischen und mathematischen Urtheilen nicht, da diese auf Anschauung beruhen und Anschauung unmittelbare Gewissheit giebt. Die Wirklichkeit empirischer und mathematischer Wahrheiten liegt ohne weiteres vor uns. Die Gegenstände dieser Erkenntniss sind durch die Anschauung wirklich gegeben. Allein ob das, was in metaphysischen Urtheilen behauptet wird, auch in der That so ist, kann nicht durch Anschauung ausgemacht werden. Es würde daher auch zweifelhaft sein, ob wir hier von Gegenständen der Wirklichkeit oder nur von Gegenständen unserer Einbildung etwas aussagen, wenn die Wahrheit einer solchen philosophischen Erkennntniss *a priori* nicht wenigstens in einem Falle *in concreto* d. i. ihre Wirklichkeit nachgewiesen werden könnte. Einen solchen Fall giebt es in der That. Wir können, wie wir sogleich sehen werden, die Realität und Wirklichkeit der metaphysischen Erkenntniss zwar nicht wie der

Mathematiker durch Construction, wohl aber durch ein Factum darthun.

Es ist unerlässlich den hier genannten und zuerst von Kant gestellten Forderungen zu genügen, wenn es nicht für immer zweifelhaft bleiben soll, ob es überhaupt nur eine Metaphysik gebe. Denn der Metaphysiker muss sich das Feld für seine Wissenschaft vorher erst bereiten und findet dasselbe nicht schon vor, wie der Mathematiker, der wie Delambre mit Stolz sagen kann: „Wir sind im Besitz.“ Daran, dass die meisten Nachfolger Kants diese bündigen Forderungen unberücksichtigt gelassen haben, liegt die Schuld, dass wir noch heut zu Tage von der Metaphysik dasselbe sagen müssen, was schon Kant von ihr in der Einleitung zu seinen Prolegomenen gesagt hat: „Ist die Metaphysik Wissenschaft, wie kommt es, dass sie sich nicht, wie andre Wissenschaften, in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, dass sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich gross thut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber niemals erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder sein Nichtwissen demonstriren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemassten Wissenschaft etwas sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man siehet nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmasst, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.“ Wäre man auf dem von Kant entdeckten Wege der Kritik der Vernunft ruhig fortgegangen, so würde die

Metaphysik schon längst als eine eben so feste und unumstössliche Wissenschaft dastehen wie die Mathematik. Anstatt dessen sind aber die meisten Philosophen nach Kant in den alten Fehler des Dogmatismus zurück verfallen d. i. sie haben sich eine reine Erkenntniss aus Begriffen angemaasst ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt sind. Was aber die ganze Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit synthetischer Urtheile aus Begriffen so leicht als unnöthig erscheinen lässt, das ist nichts anderes, als die Verwechselung jener Urtheile mit analytischen, eine Verwechselung, die durch die Zweideutigkeiten und Unbestimmtheiten der Sprache begünstigt wird. Wir können mit der grössten Leichtigkeit durch Zergliederung unserer Begriffe Urtheile bilden, von denen es aber dahin gestellt bleibt, ob damit etwas über die Natur der Dinge ausgemacht wird. Solche Sätze sind nemlich lauter analytische Urtheile. Obschon nun diese weiter nichts als Aufklärung unserer Begriffe enthalten, so können sie doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleichgeschätzt werden. So erhalten wir eine philosophische Erkenntniss *a priori*, an deren Giltigkeit kein Zweifel stattfinden kann. Dabei begnügt man sich aber nicht. Unvorsichtig schiebt man diesen Behauptungen andere unter, in denen nicht bloss der Form, sondern auch dem Inhalte nach neue Einsichten liegen sollen. So schleichen sich unbemerkt synthetische Sätze aus blossen Begriffen unter die analytischen Urtheile ein und man täuscht sich dann mit der Einbildung aus diesen jene bewiesen zu haben. Solche Erschleichungen metaphysischer Sätze durch bloss logische lassen sich an vielen Beispielen aus der Geschichte der Philosophie aufzeigen. So birgt z. B. Leibnitzes berühmter Satz des zureichenden Grundes: Alles hat seinen Grund eine solche Zweideutigkeit in sich, indem unter dem unbestimmten Ausdruck: Alles ebensowohl jedes Urtheil wie jedes Ding verstanden werden kann. In der erstern Bedeutung ist der Satz nichts weiter als der logische Satz des Grundes und dieser ist ein analytisches Urtheil, denn der Begriff der Nothwendigkeit der Begründung liegt in dem Begriffe des Urtheils als einer mittelbaren Er-

kenntniss. In der andern Bedeutung dagegen enthält der Satz einen falschen Ausdruck für das Gesetz der Causalität. Richtig ausgesprochen heisst dieses Gesetz: Jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache, und dies ist ein unverkennbar synthetischer Satz, denn der Begriff der Ursache hängt zwar mit dem Begriffe der Veränderung nothwendig zusammen, aber er liegt nicht in ihm, er ist kein Merkmal desselben. Der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich enthält gleichfalls eine solche Zweideutigkeit. Versteht man ihn so: man kann an dem, was wesentlich zu dem Begriffe eines Dinges gehört nichts ändern, ohne den Begriff selbst aufzuheben, so ist der Satz analytisch. So wird er in der Wolffschen Metaphysik verstanden und doch wie ein Gesetz der Natur betrachtet, welches unsern Begriff von den Gegenständen erweitere. Gesetzt nun, es sei die Frage: ob kohlensaures Ammoniak sich in schwefelsaures Ammoniak verwandeln könne, und es glaubte Jemand diese Frage verneinen zu dürfen, indem er sich auf jenen Satz beriefe, so würde man ihn gar bald durch die Erfahrung widerlegen können. Der Satz ist nur ein analytischer Satz und hat mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun.

§. 17.

Bei der Nachfrage nach der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniss handelt es sich also nicht darum, wie wir durch Begriffe uns schon gegebene Erkenntnisse deutlich machen können, sondern darum, wie durch Begriffe völlig neue Erkenntnisse gegeben werden können. Wir wollen uns nun nach einem Falle umsehen, wo solche bloss aus Begriffen entsprungene Urtheile, die nicht durch Erfahrung gegeben werwerden, ihre Richtigkeit und objective Giltigkeit wenigstens an der Erfahrung bewähren. Dieser Fall ist nun kein anderer als die Erfahrung selbst. Die Erfahrung ist keine blosse Anhäufung von Thatsachen, sondern die Verknüpfung von Thatsachen nach nothwendigen Gesetzen oder die Synthesis von Wahrnehmungen nach nothwendigen Regeln. Diese Regeln

bringt man zu den Wahrnehmungen mit hinzu. Man muss sie also vor der Wahrnehmung d. i. *a priori* haben.

Durch Erfahrung lernen wir die Natur der Dinge kennen. Die Natur ist aber die Verknüpfung der Dinge unter nothwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung der Dinge (d. i. die Naturgesetze) ist kein Gegenstand der Anschauung. Denn diejenige Verbindung der Dinge, welche anschaulich erkannt werden kann, ist nur die Zusammensetzung derselben. Die Verknüpfung der Existenz der Dinge dagegen kann nur denkend d. i. nur in synthetischen Urtheilen aus Begriffen erkannt werden. Metaphysische Urtheile müssen also in den Naturwissenschaften vorkommen, es müssen solche Urtheile der Physik zu Grunde liegen.

Die ganze Physik sowie die Mechanik des Himmels gründet sich auf die Grundsätze der Beharrlichkeit der Masse und Kraft, der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Diese Grundsätze sind nicht inductorisch aus der Naturbeobachtung geschöpft, sondern sie sind umgekehrt erst in die Naturwissenschaften eingeführt worden, sowie der Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse von Lavoisier in die Chemie, der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung von Newton in die Astronomie. Sie sind nicht das Resultat von Inductionen, sondern umgekehrt die Führer derselben. Sie haben auf ganz neue Inductionen geführt, denen sie als leitende Maxime dienten. Wir haben hier also eine Reihe von Sätzen, die, obschon nicht aus der Erfahrung entsprungen, dennoch in der Erfahrung gelten. Die metaphysische Natur dieser Sätze lässt sich aber nach all den Kriterien metaphysischer Erkenntniss, welche wir festgestellt haben, erkennen. Ich wähle zum Beispiel das Gesetz der Trägheit. Dieses Gesetz hat Galilei zuerst in die Physik eingeführt. Keppler kannte es noch nicht. Er verwechselte wie Alle vor Galilei den Begriff der Trägheit mit dem Begriffe der Ruhe. Galilei hat es aber nicht aus der Erfahrung gezogen, und konnte es auch nicht aus ihr ziehen. Denn bei allen Bewegungen auf der Oberfläche unserer Erde tritt dieses Gesetz wegen des Widerstands und der Reibung nicht hervor. Auf dem Wege des

Experiments kann man nur so viel zeigen, dass mit Verminderung des Widerstands auch die Verzögerung kleiner wird. Auch hat er es nicht in der Bewegung der Himmelskörper kennen gelernt. Newton führte dieses Gesetz zuerst in die Astronomie ein und verschaffte ihm in den Himmelsräumen dieselbe Geltung, die es seit Galilei an der Erdoberfläche erlangt hatte. Die ganze schwierige und verwickelte Induction, welche Newton zur Entdeckung der allgemeinen Gravitation führte, gründet sich auf dieses Gesetz. Ohne dasselbe hätte man die Bahn, welche ein Himmelskörper um die Sonne beschreibt, nicht als die durch die Wirkung einer Centralkraft entstandene Ablenkung einer gleichförmigen geradlinigen Bewegung betrachten können. Dies Gesetz der Trägheit nun ist 1) kein mathematischer Satz, denn die Begriffe dieses Urtheils sind nicht construirbar, sondern nur denkbar; es ist 2) auch kein analytischer Satz, denn da hätte er sich für die Physiker gleich von selbst verstehen müssen; aber er ist verhältnissmässig sehr spät den Physikern bekannt geworden; er ist 3) ein Grundsatz; denn es lässt sich Vieles von ihm ableiten, er selbst lässt sich aber aus keinem andern Satze herleiten; sondern gilt als eine oberste Voraussetzung in den Naturwissenschaften, als ein Gesetz, von dem jeder Naturforscher weiss, dass er niemals eine Erfahrung machen kann, die demselben zuwider wäre.

Wir haben es also hier mit metaphysischen Grundsätzen zu thun, die ihre Giltigkeit an der Erfahrung bewähren. Diese Berufung auf die Erfahrung, um die Wirklichkeit metaphysischer Sätze in einem einzelnen Falle darzuthun, darf aber nicht so verstanden werden, als ob jene Sätze durch die Erfahrung gegeben würden d. h. als ob sie empirische Urtheile wären. Um deshalb jedes Missverständniss zu entfernen, bemerke ich noch folgendes. Jene Grundsätze gelten in der Erfahrung, aber nicht durch die Erfahrung; die Erfahrung verbürgt ihre objective Giltigkeit, aber sie entspringen nicht aus der Erfahrung, sondern machen diese allerst möglich. Kant nannte sie deshalb sehr bezeichnend Principien der Möglichkeit der Erfahrung.. Sie sind nemlich der Grund der Erfah-

rung, Erfahrungsurtheile dagegen sind eine Folge der Erfahrung. Es ist früher ganz übersehen worden, dass schon in unserer Naturerkenntniss, in der Physik sowie in der Mechanik des Himmels metaphysische Sätze mit vorkommen, weil man nicht bestimmt angeben konnte, worin das Wesen der metaphysischen Erkenntniss besteht. Ueber die Wirklichkeit metaphysischer Erkenntniss kann also kein Zweifel mehr herrschen, aber die Schwierigkeit ist nun, wie wir uns in den vollständigen Besitz derselben setzen sollen. Bevor wir jedoch die metaphysische Erkenntniss selbst aufsuchen, müssen wir zuvor noch eine andere Provinz der menschlichen Erkenntniss untersuchen.

Zweites Kapitel.

Die reine Anschauung.

§. 18.

Der Grund der Möglichkeit der mathematischen Urtheile ist, wie wir gefunden haben (§. 13.) eine Anschauung, welche dem Begriffe ihres Subjects anhängt. Die Mathematik findet ihren Gegenstand d. i. das, was im Subject des Urtheils gedacht wird in der Anschauung. Auf diesem Grund und Boden breitet sie sich aus. Auf diesem Fundament rollt sie ihre Erkenntnisse auseinander. Dieser Erkenntnissgrund ist aber von ganz besonderer Natur und wir haben es hier mit einer Anschauung zu thun, die tief verborgen liegt, die sich aber durch ihre Folgen offenbart. Es ist sogleich klar, dass diese Anschauung nicht die Sinnesanschauung sein könne, denn die letztere ist zufällig und empirisch. Alle Urtheile, die aus der Sinnesanschauung entspringen, haben wir erst nach der Beobachtung der einzelnen wirklichen Gegenstände, alle mathematischen Urtheile dagegen haben wir vor der Beobachtung der Dinge. Mathematische Erkenntniss ist nothwendig und

a priori. Die Anschauung, aus der sie entspringt, muss daher eine Anschauung *a priori* sein. Den Urtheilen der Mathematik liegt also eine reine Anschauung zu Grunde, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen, oder wie man es nennt, construiren kann. Sowie nun die empirische Anschauung es möglich macht, dass wir unsern Begriff von einem Gegenstande der Anschauung durch neue Prädicate, die die Anschauung der Sinne selbst darbietet, synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede, dass im letztern Falle das synthetische Urtheil *a priori* gewiss und apodictisch, im erstern aber nur *a posteriori* gewiss und empirisch sein wird, weil diese nur das enthält, was in der Sinnesanschauung zufällig angetroffen wird, jene aber, was in der reinen Anschauung angetroffen werden muss und mit dem Begriffe vor jeder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist. Die mathematische Erkenntniss ist daher eine Erkenntniss der Begriffe selbst in der Anschauung und nicht nur durch anschauliche Beispiele.

Um den Ausdruck: Anschauung *a priori* richtig zu verstehen, müssen wir uns das ins Gedächtniss zurückrufen, was Erkenntniss *a priori* überhaupt bedeutet. Erkenntniss *a priori* ist nicht solche, welche der Eine hat und dem Andern fehlt; es hat sie auch nicht der Eine so und der Andre anders, sondern sie ist nothwendig für Jedermann: ein Jeder besitzt sie mit unabänderlicher Nothwendigkeit auf die eine und gleiche Weise, so und nicht anders. Sie gilt nicht bloss heute oder morgen, hier oder dort, sondern immer und überall; sie ist gar nicht an Ort und Stunde gebunden. Kraft ihrer können wir ebenso hell und sicher mit prophetischem Blick in die Zukunft schauen wie wir Gegenwart und Vergangenheit kennen. Sie setzt den Astronomen in den Stand, Zeit und Ort der himmlischen Erscheinungen im voraus zu bestimmen. Es ist nicht die durch lange Erfahrung erlangte Kenntniss des Kreislaufes der Himmelskörper, was ihn dazu befähigt. Eine solche empirisch erworbene Kenntniss des Himmelslaufes würde, wenn derselbe auch mit der grössten Regel-

mässigkeit sich periodisch wiederholte (was in der That nicht der Fall ist), höchstens gestatten die Oerter derjenigen Himmelskörper vorher zu bestimmen, deren Lauf schon bekannt ist. Aber bei den Asteroiden sowie bei vielen Kometen ist die Bahn dieser Körper selbst aus nur wenigen Oertern *a priori* bestimmt worden, ohne ihren Umlauf beobachtet zu haben.

Was von der Erkenntniss *a priori* überhaupt gilt, das gilt in jeder Beziehung auch von der Anschauung *a priori*. Ich führe dies aber nur an, um einem Einwurfe zu begegnen, den man gegen Kants Lehre von der reinen Anschauung erhoben hat. Man hat gesagt: „wenn die Mathematik nicht durch den Satz des Widerspruchs, sondern durch Anschauung begründet werden soll, so geht die Gewissheit dieser Wissenschaft verloren. Denn wenn zwei Mathematiker über einen Satz nicht einig wären, so würde sich ein Jeder von ihnen auf seine eigene Anschauung berufen und es würde dann gar nicht auszumachen sein, welcher richtig schaut und welcher falsch." Ein solcher Einwurf kann nur erhoben werden, wenn man nicht weiss was es bedeutet *a priori* anzuschauen. Allerdings wenn die Mathematik durch empirische Anschauung begründet werden müsste, dann würde eine apodictische Gewissheit derselben unmöglich sein. Denn empirische Anschauung hängt von der Empfindung der Sinne ab, diese aber wiederum von der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge, von der veränderlichen und zufälligen Beschaffenheit derselben. Bei der Sinnesanschauung müssen wir daher auch immer erst vom Zufall erwarten, was wir an dem Gegenstande antreffen werden. Allein eine Anschauung *a priori* sieht das mit Nothwendigkeit voraus, sie hängt von gar nichts Empirischem, mithin auch von keiner Verschiedenheit des Sinnes ab. Der Mensch besitzt sie nicht, weil er etwa zufällig mit diesem oder jenem Organ ausgestattet ist, sondern kraft der Organisation seines Geistes selbst; er kann sich ihrer gar nicht entäussern, sondern sie ist schlechthin nothwendig und unvermeidlich für ihn. Eine Anschauung *a priori* gehört also nicht subjectiv dem einzelnen Menschengeiste, sondern sie liegt objectiv so zwischen uns allen, dass wir alle gemeinschaftlich in ihr leben.

Die Apriorität der mathematischen Anschauung macht nun auch dasjenige möglich, was man **Construction** nennt. Construction ist die **Darstellung** eines Begriffes durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung. Construction kann es in der Sinnesanschauung nicht geben. Denn die Sinne empfinden bloss und nehmen wahr. Diese Empfindung und Wahrnehmung ist ein passiver Zustand, welcher von äusserer Einwirkung abhängig ist. Aber in dem Begriff des Construirens liegt der Begriff der Selbstthätigkeit. Construiren kann nur die Einbildungskraft. Die Selbstständigkeit der mathematischen Anschauung und ihre Unabhängigkeit von äussern Einwirkungen sowie die Selbstthätigkeit, womit die Einbildungskraft den mathematischen Begriffen eine ihnen entsprechende Anschauung unterlegt, macht es möglich, dies Gebiet von dem Ganzen unserer Erkenntniss zu isoliren und *in abstracto* auszubilden.

§. 19.

Wo treffen wir nun die reine Anschauung *a priori* an, aus welcher die mathematische Erkenntniss entspringt? Worin besteht sie? Die Sinnesanschauung brauchen wir nicht erst zu suchen. Alles, was wir sehen und hören, Alles, was uns die Sinne zeigen, ist ein Gegenstand der Sinnesanschauung. Aber was ist der Gegenstand der reinen Anschauung? Das springt nicht sofort in die Augen.

Die Erkenntnisse der Mathematik entspringen, wie wir gesehen haben, zunächst aus der Construction ihrer Begriffe. Worauf beruht nun aber die Möglichkeit einer solchen Construction? Was ist der Grund und Träger derselben? Durch die Construction erhält der mathematische Begriff seinen zugehörigen Gegenstand wie z. B. der **Begriff** der Ellipse durch Beschreibung der **Figur** der Ellipse. Eine solche Beschreibung, durch welche der Gegenstand (die Figur) nach Anleitung des Begriffes hervorgebracht wird, würde nicht möglich sein, wenn nicht Etwas vorhanden wäre, worin sie stattfinden könnte, gleichsam ein Feld, auf dem sich die construirende Einbildungskraft bewegt. Dies kann aber selbst kein **Gegen-**

stand, keine Figur sein, da es der Grund der Möglichkeit aller Figuren, Gestalten und Constructionen ist. Es muss daher eine Form sein. Denn Form ist überhaupt dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Die Möglichkeit der Mathematik fordert also eine Form, in der sie ihre Begriffe *in concreto* und doch *a priori* darstellen kann. Diese Form muss also selbst anschaulich d. i. ein Gegenstand der Anschauung sein. Um diese ausfindig zu machen, müssen wir zuerst von aller Sinnesanschauung gänzlich abstrahiren und dann zusehen, was in unser anschauenden Erkenntniss noch stehen bleibt, um uns mit unsern mathematischen Constructionen darin auszubreiten. Wenn wir aber von allen Gegenständen, welche uns die Sinne zeigen, absehen, so bleibt uns nichts übrig, als die Form der Sinnlichkeit überhaupt d. i. die Form, in der alle Gegenstände sich befinden, die wir sinnesanschaulich erkennen, sowie die Form, in der Alles geschieht. Das ist der Raum und die Zeit. In der That ist es auch der Raum, welcher der ganzen Geometrie zu Grunde liegt, in dem sie alle ihre Constructionen ausführt und vollbringt. Die Zeit aber macht die Aufeinanderfolge (Succession) und somit die Zählbarkeit der Dinge möglich. Sie ist also die Bedingung der Möglichkeit der Arithmetik. Raum und Zeit sind folglich der Grund der Möglichkeit der Mathematik. Wenn wir ausser Raum und Zeit lebten, würde es auch keine Mathematik geben. Raum und Zeit sind also die gesuchten Gegenstände der reinen Anschauung *a priori* und gehören mithin gar nicht in die Reihe der philosophischen Grundbegriffe. Zu diesem Resultat sind wir hier gelangt, indem wir von dem Factum der Mathematik ausgingen und den verborgenen Grund der Möglichkeit derselben aufsuchten. Es lässt sich aber auch aus der Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit direct nachweisen, dass sie Anschauungen *a priori* sind.

§. 20.

Durch die äussern Sinne erkennen wir Gegenstände ausser uns und im Raume befindlich. Im Raum ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältniss gegen einander bestimmt oder bestimmbar. In der Zeit aber ereignet sich Alles, was geschieht, sowohl ausser uns als in uns. Ich wende mich nun zur Betrachtung des Raumes und ich werde die Anschaulichkeit sowohl wie die Apriorität der Vorstellung desselben aus verschiedenen Gesichtspunkten erörtern. Vieles was hierüber gesagt werden wird, lässt sich wörtlich auch auf die Zeit anwenden.

1) Wir haben gesehen, dass in allen geometrischen Sätzen das Prädicat mit dem Subject durch eine Anschauung unzertrennlich verknüpft ist. Die Quelle, aus der eine Erkenntniss entspringt, muss aber mit dieser Erkenntniss selbst gleichartig sein. Nun haben wir gefunden, dass alle geometrische Erkenntniss aus der Vorstellung des Raumes entspringt. Da nun jene Erkenntniss anschaulich (intuitiv) ist, so muss auch der Raum ein Gegenstand der Anschauung sein.

2) Die mathematische Erkenntniss entspringt aus der Construction ihrer Begriffe. Diese Constructionen sind in der Geometrie Figuren. Figur ist aber nichts anderes als Begrenzung des Raumes nach einem bestimmten Gesetz. Geometrische Figuren sind Raumgebilde und setzen also den Raum als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Ohne Raum können wir uns weder Ort noch Richtung vorstellen. Der Geometer definirt: Punkt ist die Grenze der Linie, Linie die Grenze der Fläche, Fläche die Grenze eines von allen Seiten umschlossenen Raumes. Also geht der Vorstellung dieser geometrischen Grundbegriffe die Vorstellung des Raumes selbst schon vorher. Wir lernen das, was der Raum ist, nicht erst aus den Definitionen der Geometrie kennen, sondern gerade umgekehrt muss der Geometer, bevor er zu definiren anfängt, als unmittelbar bekannt voraussetzen, was der Raum ist, wie seine Ausdehnung beschaffen ist (nemlich nach drei Dimensionen), wie die verschiedenen Arten der Begrenzung in ihm möglich

sind, was seine Gegenden sind. Der Raum ist also kein Product der Abstraction oder Combination, sondern er ist eine unmittelbare Vorstellung die ebenso wie die Vorstellung der Farbe den Begriffen schon vorhergeht, die wir uns davon machen können. Nun ist das, was als Vorstellung aller Thätigkeit des Denkens und somit allen Begriffen vorhergehen kann, Anschauung, und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung. Der Raum ist also die Form der äussern Anschauung.

3) Wäre der Raum (und dasselbe gilt auch von der Zeit) keine unmittelbare, sondern eine mittelbare Vorstellung d. i. ein Begriff, so wäre er ein allgemeines Merkmal, welches vielen Dingen zugleich zukäme. Man müsste ihn also auch von Gegenständen prädiciren können, sowie man den Begriff „Mensch" dem Cajus oder Sempronius als Prädicat beilegen kann. Die Vorstellung vom Raum kann aber nur in Subjectvorstellungen und nicht als Prädicat im Urtheil vorkommen; zunächst jedoch gilt sie in der menschlichen Erkenntniss gar nicht im Urtheil, sondern allem Urtheil voraus in der Anschauung*).

Man hat gesagt: wir denken sowohl den ganzen unendlichen Raum als jeden seiner Theile unter dem gemeinschaftlichen Merkmal: Ausdehnung. Mithin denken wir den Raum durch ein allgemeines Merkmal, durch einen Begriff. Darauf ist zu erwidern: Ausdehnung ist ein Merkmal aller Theile des Raumes; folglich denkt man durch diesen Begriff nicht den Raum selbst, sondern eine Eigenschaft desselben, etwas, was allen seinen Theilen als Prädicat zukommt. Ein Ding ist ausgedehnt, wenn seine Theile nicht in einander, sondern ausser oder neben befindlich sind. Die Zeit ist so

*) In einem Urtheile wie diesem: „Jeder Körper nimmt einen Raum ein", prädicire ich nicht den Raum von einem Gegenstande. Das Urtheil ist grammatisch exponibel und heisst so viel als: Jeder Körper hat einen Ort im Raum und ist ausgedehnt. Ich setze also den Körper in den Raum und prädicire eine Eigenschaft des Raumes, nemlich die Ausdehnung des Raumes von ihm. Das Urtheil setzt den Raum als einen Gegenstand der Anschauung voraus.

gut ausgedehnt wie der Raum, aber die Art des Aussereinanderseins der Theile d. i. die Beschaffenheit der Ausdehnung ist bei der Zeit anders, als beim Raum. Die Theile des Raumes liegen neben einander, die der Zeit folgen auf einander. Der Raum ist nach drei Abmessungen oder Dimensionen: nach Länge, Breite und Tiefe, die Zeit dagegen nur nach einer Dimension ausgedehnt. Diese Beschaffenheit in dem einen und in dem andern Falle kann nur angeschaut werden. Ich kann mir eine Ausdehnung von vier, fünf u. s. f. Dimensionen denken, aber ich habe keine anschauliche Vorstellung davon. Vom Raum und seinen drei Dimensionen habe ich aber eine Anschauung. Der blosse Begriff der Ausdehnung lässt es noch unbestimmt, in welcher Weise die Theile eines Ganzen ausser oder neben einander liegen. Soll dies bestimmt werden können, so muss eine anschauliche Form der Ausdehnung oder der Nebeneinanderordnung hinzukommen. Ohne eine solche anschauliche Form der Nebeneinanderlagerung des gleichartigen Mannigfaltigen, die dahinter steht, ist der Begriff der Ausdehnung ein leerer Begriff, der keine Anwendung zulässt. Die Realität einer derartigen Form der Anschauung erkennt man schon aus der Vergleichung von Fällen, wo eine solche vorkommt, mit Fällen, wo eine solche gar nicht vorhanden ist. Es giebt nemlich zwei Fälle in unserer Erkenntniss wo Mannigfaltiges zugleich vorhanden ist, die Art und Weise seines Aussereinanderseins aber unbestimmt bleibt, weil eine anschauliche Form der Nebeneinanderordnung desselben fehlt. Der eine Fall kommt bei der Musik, der andere beim innern Sinn und der innern Erfahrung vor. Die verschiedenen gleichartigen Töne in einem Concert sind nicht in einander, sondern ausser einander; sie sind qualitativ von einander verschieden und ein geübtes musikalisches Ohr kann einen jeden gar wohl von dem andern unterscheiden. In jedem Augenblick unsers Lebens ist in unserm Innern eine grosse Mannigfaltigkeit vorschiedenartiger Geistesthätigkeiten gleichzeitig vorhanden, aber es fehlt auch hier eine reinanschauliche Form der Anordnung und Stellengebung desselben, ein Analogon des Raums. Eine solche rein-

anschauliche Form, wo sie auch vorkommen mag, ist also nichts Imaginäres, sondern etwas Reelles und Wirkliches*).

4) Es giebt nur einen einzigen und zwar unendlichen Raum. Die Theile des Raumes lassen sich nicht wie z. B. die Theile der Pflanze, von der ich Blatt, Blüthe, Stengel, Wurzel mir gesondert vorstellen kann, für sich und ohne die Vorstellung des ganzen Raumes, sondern bloss in diesem denken. Der Raum wird nicht aus Bestandtheilen, die ihm vorhergingen, zusammengesetzt, sondern alle Räume sind nur Eingrenzungen in dem allbefassenden einigen Raume und setzen die Vorstellung des ganzen unendlichen Raumes schon voraus. Der Raum ist ein *Totum* und kein *Compositum*. *Compositum* ist die zufällige Einheit des Ganzen. Der Raum entsteht aber nicht durch die Zusammensetzung seiner Theile, sondern umgekehrt ist bei ihm die Vorstellung der Theile erst durch die Vorstellung des Ganzen möglich. Die Vorstellung des unendlichen Raumes entsteht nicht durch Negation, sondern ist uns gerade positiv gegeben. Es giebt keine Dinge von der Art, dass wir durch blosses Wegdenken ihrer Schranken uns den Begriff eines unendlichen und zugleich einigen Raumes bilden könnten, denn die Möglichkeit sich ein eingeschränktes Räumliches vorzustellen, setzt schon die Vorstellung des ganzen unendlichen Raumes voraus. Mithin muss die Vorstellung davon unmittelbar gegeben sein d. i. sie muss Anschauung sein. Wir wissen, dass der Raum im Monde nicht von anderer Art und Beschaffenheit sein kann, als der Raum hier auf Erden, weil wir die Anschauung des einigen allbefassenden Weltraums besitzen, in dem sich Erde, Mond

---

*) Wenn Fechner in seinen vier Paradoxis scherzhafter Weise den Schatten dem Körper gegenüber, von dem er geworfen wird, das Recht der Existenz in Anspruch nehmen und den Beweis ausführen lässt, dass er lebendig sei, obschon er nur auf zwei Dimensionen beschränkt sei, während jener sich in drei Dimensionen breit mache: so hat dieser Schatten doch einen Gegenstand vor sich, zu dem er spricht. Aber der Körper kann die Vorwürfe seines Schattens nicht in derselben Weise weiter geben, denn ein nach vier Dimensionen ausgedehnter Gegenstand ist im Raume nicht möglich; was aber ausser dem Raume sein mag, das ist kein Gegenstand der Anschauung.

und alle Himmelskörper befinden. Unter dem allgemeinen Begriffe der Farbe z. B. sind viele Farben enthalten, aber nicht als Theile einer einzigen Farbe. Der Raum aber ist einzig und alle Räume sind nur Theile dieses Einen Raumes.

5) Alle Theile des Raumes sind gleichartig und dennoch kann man einen von dem andern unterscheiden. Wodurch ist nun diese Unterscheidung bei der Gleichartigkeit aller seiner Theile möglich? Nicht durch einen Begriff, sondern in der Anschauung. Wäre der Raum nicht ein Gegenstand der Anschauung, so könnte man nicht zwei Punkte von einander unterscheiden, denn der Begriff des einen Punktes ist mit dem Begriff des andern Punktes völlig identisch, beide Punkte sind nur zu unterscheiden durch die Verschiedenheit ihrer Oerter im Raume. Ebenso zwei congruente Kreise oder Kugeln sind ihrer Grösse und Qualität nach vollkommen einerlei, der Verstand hat kein Merkmal, woran er die eine von der andern unterscheiden kann. Sie sind nicht von einander selbst verschieden, sondern ihre Verschiedenheit besteht nur darin, dass sie sich an verschiedenen Oertern des Raumes befinden. Kein Theil des Raumes lässt sich also von dem andern durch ein Merkmal (einen Begriff), sondern nur in der Anschauung unterscheiden. Wäre der Raum ein Begriff, so müssten seine Theile auch Begriffe oder Merkmale sein, aber die Theile des Raumes sind wiederum Räume, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, dass sie (abgesehen von der Gestalt) eine andere Lage im Ganzen haben. Der Geometer hat es also mit lauter intuitiven Vorstellungen zu thun. Wollte er dies in Abrede stellen, so kann man ihn nur getrost auffordern, den einzigen Begriff anzugeben, durch welchen sich ein Punkt in der Peripherie eines Kreises oder ein Halbmesser von allen andern unterscheidet. Er sieht wohl, dass dieser Punkt ein anderer ist als die übrigen, aber er kann seine Eigenthümlichkeit im Unterschied von den anderen nicht definiren.

6) Der Raum hat unter andern folgende Eigenschaften: 1. Die Theile desselben sind nicht successiv wie bei der Zeit, sondern alle zugleich vorhanden, und zwar mit solcher Nothwendigkeit, dass wir keinen einzigen von ihnen als nicht

existirend denken können. 2. Alle seine Theile hängen stetig zusammen, so dass das Aufhören des einen Theils zugleich der Anfang des andern ist. Nun heisst das Anfangen oder Aufhören eines bestimmten Raumes die Grenze desselben. Also ist jede Grenze eines bestimmten Raumes zugleich die Grenze des nächstanliegenden mit ihm zugleich vorhandenen Raumes. Mithin ist eine absolute Grenze d. i. eine solche, die ein völliges Aufhören des Raumes selbst wäre, schlechterdings unmöglich. Also lässt sich 3. kein begrenzter Raum anders als im ganzen mit ihm zugleich vorhandenen Raume liegend denken d. i. die Vorstellung eines begrenzten Raumes wird erst durch die Vorstellung des ganzen unbegrenzten Raumes möglich.

Eine Vorstellung, die der Verstand rein aus sich selbst erzeugt, kann für ihn auch keine Schwierigkeiten haben, da sie ja sein Product ist. Nun bereitet aber wohl keine Vorstellung unserm Verstande grössere Schwierigkeiten und Verlegenheiten als die Vorstellung der Unendlichkeit und Stetigkeit des Raumes.

Zufolge seiner Stetigkeit und unendlichen Theilbarkeit ist der Raum etwas Zusammengesetztes und hat doch keine einfachen Theile. Daher sind in einer endlichen Linie eine unendliche Menge von Theilen möglich d. i. das Endliche enthält eine Unendlichkeit in sich. Wenn ein Punkt eine Linie beschreibt, so muss er nach und nach durch alle Punkte derselben gehen und doch lässt sich kein nächster Punkt angeben, den er unmittelbar darauf erreichte, nachdem er den Anfangspunkt verlassen hat. Eine krumme Linie ändert in jedem Punkte ihre Richtung, ohne dass es gleichwohl für diese Veränderung zwei nächste Punkte oder zwei nächste Richtungen giebt, und diese Veränderung der Richtung ist noch obendrein in jeder krummen Linie anders. Wenn eine gerade Linie, die eine andre schneidet, um ihren Endpunkt gedreht wird, so muss sie endlich aufhören dieselbe zu schneiden, ohne dass es doch von allen successiven Durchschnitsspunkten einen letzten giebt. Alles das sind Vorstellungen, bei denen sich der Verstand in Verlegenheit befindet und dem Geometer

macht es so viel Schwierigkeiten diese scheinbaren Widersprüche zu heben und die Stetigkeit auf Begriffe zu bringen, dass er sicherlich die ganze Stetigkeit und unendliche Theilbarkeit des Raumes als die ungereimteste Chimäre verwerfen würde, wenn er nicht eine unmittelbare apodictische Gewissheit davon hätte und wenn sich ihm diese Gewissheit nicht durch die Anschauung aufdrängte.

7) Man hat gesagt: der Raum ist Nichts; und wozu verlohnt es sich über das Nichts soviele Worte zu machen? Der Raum ist ja eben nichts anderes, als die Vorstellung vom Nichtsein der Körper. Demnach wäre Nichts und Raum einerlei Vorstellung. Die Antwort darauf ist sehr leicht und einfach. Vom Nichts kann man auch nichts wissen, es kann kein Gegenstand einer Wissenschaft sein. Der Raum aber ist Gegenstand einer Wissenschaft (der Geometrie). Vom Raum erkenne ich, dass er ausgedehnt und wie er ausgedehnt, dass er unendlich und stetig ist, dass er auf mannigfaltige Weise eingegrenzt werden kann. Ein nach drei Abmessungen ausgedehntes, unendliches und stetiges Nichts ist ein Unding. Der ganze Irrthum dieses Einwurfes beruht darauf, dass man den Raum mit der Vorstellung seiner Leere verwechselt. Voll und leer sind blosse Prädicate, die den Raum als Subject voraussetzen. Der Raum aber ist nicht τὸ κενὸν, nicht die Negation der Erfüllung, er ist nicht Nichts, sondern Etwas und zwar ein ganz bestimmtes Etwas. Er ist nemlich die wirkliche reinanschauliche Form des Nebeneinander und diese Form der Anschauung kann *a priori* erkannt werden, noch bevor wir die einzelnen wirklichen Dinge beobachten, die sich darin befinden.

8) Man unterscheidet am Raum seine drei Dimensionen sowie seine Gegenden. Dies setzt voraus, dass es am Raume selbst etwas Unterscheidbares gebe, was überraschend scheinen kann, da ein Theil des Raumes wie der andere beschaffen ist. Der Grund dieses Unterschieds liegt auch nicht subjectiv in meinem Verhältniss zum Raume, sondern objectiv in der Gestaltung oder Beschaffenheit des Raumes selbst und seiner Richtungen. Der erste Grund des Unterschieds der Ge-

genden im Raume ist gerade, wie sich evident nachweisen lässt, die Wirklickkeit des Raums als eines Ganzen.

In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei auf einander senkrechte Ebenen denken, deren Durchschnittslinien vom Mittelpunkte aus sechs verschiedene Richtungen oder unendlich entfernte Punkte angeben, die wir mit Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links bezeichnen können. Man kann also am Raume selbst Oben und Unten, Vorn und Hinten, Links und Rechts oder, wie wir sagen, verschiedene Gegenden unterscheiden, aber man kann andern die Anschauung dieses Unterschieds nur durch Nachweisung an wirklichen Gegenständen bemerklich machen.

Da wir Alles, was ausser uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist es natürlich, dass wir jenen Unterschied zunächst in Bezug auf unsern Körper bemerken und andern bemerklich machen. Z. B. bei einem beschriebenen Blatte unterscheiden wir nach der Stellung desselben gegen unsern Körper zuerst die obere von der untern Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vordern und hintern Seite und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken zur Rechten oder umgekehrt. Die Lage aller Theile gegen einander und die Figur des Ganzen bleibt die nemliche, wir mögen das Blatt drehen und wenden wie wir wollen, aber wir sehen Alles darauf verkehrt d. i. nach der entgegengesetzten Gegend gerichtet, sobald wir das Oberste des Blattes zu Unterst drehen.

Beziehen wir nun diesen Unterschied der Gegenden des Raums auf die Bewegung und Drehung der Himmelskörper um uns herum, so kommen wir auf die Vorstellung der Weltgegend. Aber auch über die Weltgegend orientiren wir uns nur nach den Seiten unsers Körpers. Wenn ich auch die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts kenne d. h. wenn ich auch weiss, dass auf Nord zunächst Ost, darauf Süd und zuletzt West folgt und wenn mir auch eine Gegend z. B. Nord bekannt ist, so weiss ich doch noch nicht, auf welcher Seite des Horizonts Ost liegt, wenn ich nicht weiss, ob ich vom

Nordpunkte aus rechts oder links herumgehen soll. Zur Ordnung der Abtheilungen muss also hier noch etwas hinzukommen, wenn ich mich im Raume orientiren soll und dies ist die Kenntniss der Drehungsrichtung, deren es überhaupt nur zwei giebt: links herum und rechts herum. Alle Kenntniss der Lage der Oerter wie z. B. auf einer Land- oder Himmelskarte wird mir zu nichts helfen um mich in der Wirklichkeit darnach zu recht zu finden, wenn ich sie nicht durch die Beziehung auf die Seiten meines Körpers nach den Weltgegenden stellen kann. Es ist also noch nicht ausreichend, dass eine solche Karte ein naturgetreues Abbild der Wirklichkeit wiedergiebt, sondern soll sie mit der Wirklichkeit vollkommen und in Allem übereinstimmen, so muss zu der richtigen Anordnung aller Theile der Figur im Raume noch etwas hinzukommen, und dies ist die Stellung derselben gegen den Raum selbst, wodurch erst eine Orientirung nach derselben d. i. eine Auffindung der auf ihr angegebenen Oerter im Raume selbst möglich wird. . . . .

Der Unterschied der beiden Drehungsrichtungen kommt auch an Naturkörpern vor. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange. Die Bohnen haben die entgegengesetzte Windung. Fast alle Schnecken (wenige Gattungen ausgenommen) haben ihre Drehung, wenn man von oben herab d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese Drehungsrichtung bleibt bei diesen Naturkörpern unverändert dieselbe, mögen sie sich nun auf der Nord- oder der Südhalbkugel der Erde befinden; sie ist also unabhängig von der täglichen Umdrehung der Himmelskugel, die bei uns rechts herum, bei unsern Antipoden aber links herum geht. Dagegen, wo eine solche Drehung von dem Laufe der Sonne abhängig ist, wie beim Winde, der nach dem Doveschen Gesetz auf unserer Halbkugel rechts herum den ganzen Compass durchläuft, da muss auf der südlichen Halbkugel diese Drehung in umgekehrter Richtung geschehen.

Wir bestimmen also die Gegend, wohin die Richtung

einer Bewegung oder die Anordnung der Theile eines räumlichen Gebildes stattfindet, zunächst immer nach den Seiten unsers Körpers und dann erst nach dem Laufe der Himmelskörper als Welt- oder Himmelsgegend. Zufolge der Beweglichkeit unsers Körpers sind nemlich die Benennungen der Gegenden (links, rechts u. s. f.) wandelbar, solange wir nicht die Stellung unsers Körpers im Raum fixiren, indem wir etwa das Gesicht nach Süden richten. Eine gerade Linie $A\ B$ kann sowohl vorwärts von A nach B, als rückwärts von B nach A beschrieben werden. Ein Punkt kann auf der Peripherie eines Kreises entweder links oder rechts herum laufen. Dabei ist die Lage jener Linie sowie dieses Kreises im Raume noch unbestimmt. Dagegen, wenn ich weiss, dass die Sonne vermöge der täglichen Umdrehung der Himmelskugel sich von Osten nach Westen bewegt, und wenn ich überdies die Polhöhe meines Ortes kenne, so ist sowohl die Lage der täglichen scheinbaren Sonnenbahn am Himmelsgewölbe als auch die Richtung der Sonnenbewegung hinreichend bestimmt, weil ich die Gegenden im Raum kenne, wo die Sonne auf und wo sie untergeht. Doch wird auch hier beides (Lage und Richtung der Bewegung) durch die Stellung meines Körpers im Raum nachgewiesen, indem ich (wenigstens im Gedanken) den Blick nach Süden richte, wo ich dann Osten (die Gegend, wo die Sonne herkommt) zur Linken und Westen (die Gegend, wo die Sonne hingeht) zur Rechten haben werde. Wie vorher an meinem Körper, so unterscheide ich jetzt am Raume selbst verschiedene Seiten (d. i. Gegenden), die ich entweder nach jenen benenne oder nach dem Stande der Sonne zu den verschiedenen Tageszeiten.

Die Vorstellung von Gegend beruht auf der Anordnung aller Theile des Raums zur Form eines Ganzen. Der Begriff der Gegend ist reinanschaulich und doch kann man ihn nicht construiren, wie man den **Ort** im Raume durch einen Punkt, eine **Richtung** im Raume durch eine gerade Linie construirt; er gehört zum Raume und kommt doch in der Geometrie nicht mit vor. Das hat seinen Grund in der Natur des Gegenstandes, womit sich diese Wissenschaft beschäftigt. Die Geometrie

beschäftigt sich nemlich nicht mit den Eigenschaften des Raums als eines Ganzen, sondern mit den Eigenschaften der räumlichen Gebilde d. i. derjenigen Gegenstände, die im Raum vorkommen. „Gegend" ist aber ein unterscheidendes Merkmal der Theile des Raumes selbst in Beziehung zum ganzen Raum, dagegen ist z. B. der Begriff der Richtung ein Merkmal der geraden Linie, also eines Gegenstandes im Raume. Um den Begriff der Gegend mathematisch zu fixiren, denke man sich senkrecht auf der Ebene des Horizonts durch seinen Standort von SO nach NW und von SW nach NO Ebenen gelegt, so ist die unendliche Winkelfläche zwischen SO und NO die Gegend des Ostens u. s. f. Die Anzahl solcher Ebenen kann man wie bei der Windrose beliebig vervielfältigen und der Raumausschnitt zwischen je zwei solchen benachbarten Ebenen, die sich sämmtlich in einer Geraden durchschneiden, wird immer eine Gegend des Raumes sein. Auch ist es nicht nothwendig, dass das System der sich durchschneidenden Ebenen eine feste Lage im Raum habe, es kann auch beweglich gedacht werden.

Die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher die Ordnung dieser Theile gekehrt oder gerichtet ist. Lage ist Beziehung eines Dinges im Raum auf ein anderes, wie z. B. in der analytischen Geometrie die Beziehung von Ort auf Richtung durch Coordinaten (wobei der einen solchen Ort darstellende Punkt als nach einem bestimmten Gesetz beweglich d. i. als geometrischer Ort betrachtet wird). Gegend dagegen drückt eine Beziehung von einem System von Lagen oder von einem Raumgebilde auf den ganzen unendlichen nach allen seinen drei Dimensionen ausgedehnten Raum aus. Lage bezeichnet ein Verhältniss der Dinge im Raum, Gegend ein Verhältniss derselben zum Raum, oder um es allgemeiner auszudrücken, Lage ist das Verhältniss der Theile eines räumlichen Ganzen zu einander, Gegend aber das Verhältniss derselben Theile zur Form des Ganzen selbst (nemlich dem Raume).

Bei einem Raumgebilde ist die Lage seiner Theile gegen einander in ihm selbst hinreichend bestimmt durch das Gesetz

der Construction oder der Zeichnung einer solchen Figur, die Gegend aber, in Bezug auf welche die Theile angeordnet sind, bezieht sich auf den Raum ausser demselben und zwar nicht auf dessen Oerter, weil dies nur ein äusseres Verhältniss der Lage eben dieser Theile sein würde, sondern auf den ganzen Raum als eine Einheit, wovon jeder eingegrenzte Raum wie ein Theil angesehen werden muss. Nun giebt es in der That, wie schon die links oder rechts gewundenen Naturkörper zeigen, innere Unterschiede der Raumgebilde, die eben in der Anordnung aller Theile solcher Gebilde nach verschiedenen Gegenden des Raumes bestehen und wodurch die Figur des Ganzen selbst eine andere wird, je nachdem man die nemliche Construction nach dieser oder der entgegengesetzten Gegend hin ausführt. Ein blosser Unterschied in den Oertern dagegen kann nur die Lage verändern. Veränderung der Lage ist aber nur äussere Verschiedenheit, die Figur selbst bleibt unverändert dieselbe.

Diese doppelte Beziehung der Lage auf einen Ort im Raum und auf den Raum selbst kommt unter andern auch bei dem Parallelismus der Erdaxe vor. Die Erdaxe bleibt während des jährlichen Umlaufs der Erde um die Sonne kosmisch ruhend, sie verändert wohl ihre Lage in Bezug auf die Sonne d. i. in Bezug auf den Mittelpunkt des Sonnensystems, aber nicht gegen den Raum selbst: sie bleibt immer nach derselben Gegend gerichtet; und da wir nun nach dem Gesetz der Perspective des Panoramas den ganzen unendlichen Weltraum unter der Gestalt des scheinbaren Himmelsgewölbes erblicken, so bestimmen wir jene Gegend durch den Pol der Himmelskugel als dem perspectivischen Vereinigungspunkte aller nach jener Gegend gerichteten Parallelen, also durch einen Ort ausserhalb des Bezirks unsers Systems oder desjenigen Raumes, in dem die Erde sich alljährlich um die Sonne bewegt.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken d. h. in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen völlig einerlei sind, so sollte man auch meinen, dass eins an die Stelle des andern gesetzt werden könne, ohne dass ein Unterschied bemerklich ist. Und doch ist dies bei den Raumgebilden nicht

immer der Fall. Es giebt Räume, die einander völlig gleich und ähnlich und doch incongruent sind. Dahin gehören die sogenannten symmetrischen Figuren z. B. die symmetrischen sphärischen Dreiecke. In zwei solchen Kugeldreiecken ist die Art der Verbindung oder der Zusammensetzung der Theile (der Seiten und Winkel) sowie die Grösse des Ganzen völlig einerlei, aber die Krümmung der Fläche findet in dem einen nach einer andern Gegend statt wie in dem andern; wenn die Hohlung in dem einen links liegt, so liegt sie in dem andern rechts. Z. B. Zwischen den Dreiecken: Zenith, Ost, Süd und Nadir, West, Nord besteht ohnerachtet der Gleichheit der Grösse und relativen Lage aller ihrer Stücken dennoch eine Verschiedenheit der Figur, die sich auf den Unterschied der Gegenden im Raum bezieht. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken nach der Rechten geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen, wenn gleich die Zahl und Grösse der Windungen durchaus gleich wären. Es ist unmöglich den linken Handschuh an die rechte Hand anzuziehen, obschon an jeder Hand jeder Finger gegen jeden andern sowie gegen die Handwurzel dieselbe relative Lage hat. Wenn ich die linke Hand in dieselbe Lage bringe, welche die rechte hat, so ist alsdann ihre Gestalt gerade die umgekehrte der andern. Der Unterschied besteht also hier nicht bloss in der Lage, sondern in der Lage und Gestalt in Verbindung mit einander. Wenn ich die rechte Hand gegen die linke halte, sehe ich im Augenblick ihre Verschiedenheit von einander, welche es unmöglich macht, die eine an die Stelle der andern zu setzen. Aber diese Verschiedenheit lässt sich durch keinen Begriff der Lage bestimmen, sondern zeigt sich nur in der Anschauung und zwar in der Anschauung des äussern Verhältnisses ihrer Gestalt zum Raume selbst. Denn die innere Anordnung der Theile untereinander (das Gesetz ihrer Gestaltung oder Construction) ist in der einen wie in der andern, aber die Anordnung derselben Theile in Bezug auf den Raum ausserhalb ist bei der linken Hand anders wie bei der rechten.

Hier haben wir nun eine innere Verschiedenheit körper-

licher Gestalten und nicht bloss eine äussere der Lage, denn man mag dieselben drehen und wenden wie man will, so werden sie sich nicht decken d. i. ihre Grenzen werden nicht zusammenfallen. Diese Verschiedenheit beruht auch nicht auf einem Unterschied des Gesetzes der Gestaltung (denn das ist in beiden Fällen dasselbe), sondern auf dem Unterschied der Gegenden des Raumes, denen dieses Gesetz sich verschiedentlich anschmiegt, weshalb dieser Unterschied, obwohl er ein innerer ist, doch nur äusserlich angeschaut und durch keinen Verstand innerlich angegeben d. i. durch keinen Begriff denkend bestimmt werden kann.

Die Gestalt des Körpers wird also durch das Verhältniss und die Lage seiner Theile gegen einander noch nicht vollständig bestimmt, sondern es gehört dazu noch eine Beziehung auf den ganzen Raum ausser demselben. Die innere Bestimmung eines jeden Raumes (seine Gestaltung) ist mithin nur durch die Bestimmung des äussern Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist, möglich.

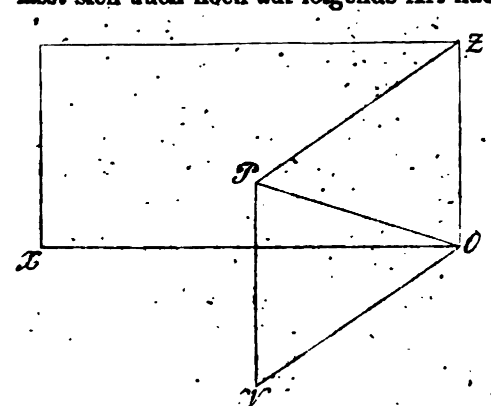
Dies Verhältniss der körperlichen Gestalt zum Raume selbst kann aber nicht unmittelbar wahrgenommen werden, weil der Raum kein Gegenstand der äussern Sinnesanschauung, sondern nur die reine Form der äussern Anschauung ist, die alle jene Gegenstände zuerst möglich macht, und daher dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den Raum selbst angeht, nur durch die Vergleichung mit andern Körpern wahrgenommen werden kann.

Der wirkliche Raum ist also nicht nur derjenige, den ein Körper einnimmt, sondern auch der ausser ihm befindliche und der Raum zwischen den Körpern besitzt dieselbe Wirklichkeit wie derjenige, in dem sich ein Körper befindet. Zwei congruente rechtwinklige Dreiecke in einer Ebene, von denen das eine rechts und das andere links gerichtet ist, können nicht zur Deckung gebracht werden, wenn man nicht das eine umwendet. Die Verschiedenheit in der Ebene wird also hier aufgehoben vermittelst der Drehung durch den Raum. Dem analog würde sich die Verschiedenheit symmetrischer Figuren nur durch eine Umdrehung in der

vierten Dimension aufheben lassen. Da es nun eine dritte Dimension wirklich giebt, so kann man jene Dreiecke in der Ebene auch zur Deckung bringen. Da aber eine vierte Dimension des Raumes in Wirklichkeit nicht da ist, so können auch symmetrische Figuren nicht zur Deckung gebracht werden, weil die Beschränktheit der Dimensionen des Raumes die hierzu nöthige Bewegung nicht mehr hergiebt.

Der Raum ist also mehr als bloss das äussere Verhältniss der nebeneinander befindlichen Theile der Materie, wie es Leibnitz wollte. Der Weltraum hat vielmehr unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine selbstständige Wirklichkeit. Dies ist aber derselbe Raum, welcher allen Begriffen und Urtheilen der Geometrie zu Grunde liegt. Es ist mithin der Raum des Geometers kein Geschöpf der Phantasie noch ein Product der Abstraction, sondern er besitzt eine unbestreitbare empirische Realität. Dies zeigt, dass der ganze Raum ein Gegenstand der Anschauung und zwar, da er selbst zugleich die Form aller äussern Sinnesanschauung, ein Gegenstand der reinen Anschauung ist.

9) Die Wirklichkeit oder empirische Realität des Raumes lässt sich auch noch auf folgende Art nachweisen.



Soll ein Ort oder Punkt P im Raume durch Polarcoordinaten bestimmt werden, so muss zuvor empirisch gegeben sein: 1) ein Punkt O, 2) eine Gerade durch diesen Punkt: OZ, 3) eine Ebene durch diese Gerade: OZX, 4) die Richtung der Geraden (d. h. welche von den zwei einander entgegengesetzten Richtungen, nach denen die Gerade von einem Punkte beschrieben

werden kann, die positive sein soll), 5) der Sinn der Drehung in der Ebene OZX, 6) der Sinn der Drehung der Ebene OZX um OZ als Axe, 7) der Maassstab oder die Grösse der Längeneinheit; alsdann lässt sich erst mathematisch (durch Zahlen) bestimmen: 8) der Winkel $XOZ^{\wedge}VOZ$, wodurch man eine Ebene VOZ kennen lernt, in der P liegt, 9) der Winkel $OZ^{\wedge}OP$, durch den man eine in dieser Ebene enthaltene Gerade OP kennen lernt, in welcher P liegt und 10) die Anzahl der Längeneinheiten, welche in der Linie OP enthalten sind; wodurch P vollkommen bestimmt ist*).

Der Maassstab und seine Grösse, sowie die übrigen empirisch zu gebenden Data sind Vorstellungen, die sich nicht auf Begriffe bringen und durch Worte weiter ausdrücken, sondern nur anschaulich auffassen lassen d. i. es sind keine Begriffe oder Vorstellungen in uns, sondern etwas wirkliches ausser

---

*) Soll P statt durch Polarcoordinaten durch rechtwinklige Coordinaten bestimmt werden, so hat man wiederum sieben empirische und drei numerische Data nöthig. Man denke sich ein System dreier sich rechtwinklig schneidender Ebenen X, Y, Z, welche eine bestimmte Lage im Raume haben. Zur Bestimmung dieser Lage sind drei empirische Data nöthig: nemlich 1) die Lage der einen Ebene Z, 2) die in dieser Ebene Z liegende Gerade x, in welcher Z von Y geschnitten wird, 3) der in der Geraden x liegende Punkt O, in welchem x von X geschnitten wird. Dann muss weiter empirisch gegeben sein: 4) die positive Seite von der Ebene X, 5) die positive Seite von der Ebene Y, 6) die positive Seite von der Ebene Z und 7) die Längeneinheit. Der Punkt P wird alsdann bestimmt durch die drei Zahlen x, y, z, welche die Abstände des P von den drei Ebenen X, Y, Z in Längeneinheiten ausdrücken. Dabei ist x eine positive oder negative Zahl, je nachdem P auf der positiven oder negativen Seite der Ebene X liegt; und analoges gilt von y und z.

Noch eine besonders leichtfassliche Bestimmungsweise eines Punktes P im Raume ist die, dass man die Abstände des P von drei ein für allemal bestimmten und nicht in einer Geraden liegenden Punkten A, B, C angiebt und zugleich bemerkt, auf welcher Seite der Ebene ABC sich P befindet. Die empirischen Data sind hierbei: 1) der Ort von A, 2) der Ort von B, 3) der Ort von C, 4) die Bestimmung, welche von beiden Seiten der Ebene ABC die positive sein soll und 5) die Längeneinheit. P ist alsdann bestimmt durch die drei absoluten Zahlen, welche AP, BP, CP in Längeneinheiten ausdrücken, und wenn zugleich hinzugefügt wird, ob P auf der positiven oder der negativen Ebene ABC liegt.

uns. Dass und wie alle diese Stücke zur Ortsbestimmung nothwendig sind, erkennen wir aus der Anschauung des Raumes selbst als eines Ganzen (d. i. als eines Continuums, wo Theil an Theil grenzt). Da nun die Ortsbestimmung eines Punktes (d. i. die Bestimmung des Verhältnisses des Punktes zum Raum selbst) jene (sieben) Data voraussetzt, die wir nur durch Empirie aufzufassen vermögen, und die daher nicht in uns liegen können, sondern etwas wirkliches ausser uns sein müssen; da ferner die Möglichkeit dieser empirischen Data auf dem Raume beruht (d. h. da diese Data nur dann existiren können, wenn auch der Raum existirt): so muss auch der Raum selbst etwas wirkliches ausser uns sein.

Sowie ich bis jetzt die Anschaulichkeit der Vorstellung des Raumes von verschiedenen Seiten her erörtert habe, so will ich nun die Apriorität derselben beleuchten.

1) Dass der Raum eine Anschauung *a priori* ist, ersieht man schon daraus, dass in allen geometrischen Urtheilen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf Anschauung beruht und dennoch schlechthin nothwendig ist. Diese Nothwendigkeit kann nicht aus der Sinnesanschauung stammen, da die letztere immer zufällig ist. Sie muss also in einer Anschauung *a priori* ihren Grund haben. Nun ist der Gegenstand dieser Anschauung der Raum, folglich ist der Raum eine Anschauung *a priori*.

2) Der Raum (und so auch die Zeit) ist eine nothwendige Vorstellung. Ich kann mir z. B. den Mond wegdenken, aber der Raum, wo sich derselbe befunden hat, bleibt da. Ich kann mir denken, dass irgendwo die Sternenwelt und die Lichtwelt eine Grenze hat, aber die Vorstellung, dass der Raum sich noch jenseits derselben und darüber hinaus ins Unendliche ausdehne, bleibt eine unvermeidliche Vorstellung. Man kann alle Körper aus der Welt hinwegdenken und wird dadurch Raum und Zeit doch nicht los. Raum und Zeit sind also nothwendige Vorstellungen und diese Nothwendigkeit zeigt ihren Ursprung *a priori* an. Wäre die Vorstellung des Raumes nicht *a priori*, sondern aus der Wahrnehmung äusserer Dinge geschöpft, so müsste der Raum entweder eine Beschaffenheit oder

ein Verhältniss der Dinge sein. Nun wird aber mit dem Dasein der Dinge auch das Dasein ihrer Beschaffenheiten und Verhältnisse aufgehoben. Wenn keine Körper da wären, so gäbe es auch keine Schwere, keine Elasticität, keine Flüssigkeit, keine Härte, keine Bewegung u. s. f. Nun bleibt aber, wenn ich auch in Gedanken die ganze Körperwelt aufhebe, der Raum doch noch stehen, folglich kann die Vorstellung desselben nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen. Einige haben gemeint, der Raum sei eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, die wir ebenso durch Induction aus der Erfahrung kennen lernten, wie die Sterblichkeit aller Menschen. Allein die Sterblichkeit kann man sich recht wohl von dem Menschen hinwegdenken und sich die Vorstellung des ewigen Juden bilden. Dies ist eine ganz bestimmte positive Vorstellung. Denke ich mir aber den Raum und die Zeit selbst aufgehoben, so bleibt mir nichts übrig als die blosse Idee von einem Dinge, das nirgendwo und nirgendwann ohne Gestalt, ohne Ausdehnung und ohne Dauer existirt.

3) Der Raum ist unendlich. Der Vorstellung jeder Figur und jedes Raumgebildes d. i. der Vorstellung jedes begrenzten Raumes liegt die Vorstellung des unbegrenzten oder unendlichen Raumes schon zum Grunde und geht ihr vorher. Der unendliche Raum ist das ursprünglich und unmittelbar Gegebene, ohne den wir uns keine Vorstellung von irgend einer Figur oder begrenzten Raume bilden könnten. Eine unendliche Grösse kann aber kein Gegenstand der Sinnesanschauung sein.

4) Der Raum ist ferner stetig und deshalb ins Unendliche theilbar. Stetigkeit und unendliche Theilbarkeit können aber eben so wenig wie das unendlich Grosse ein Gegenstand der Wahrnehmung sein. Denn wenn wir auch nirgendwo eine Lücke anträfen, so könnten wir doch nur sagen: soweit die Genauigkeit unserer Sinne und Instrumente reicht, ist keine zu finden, die Behauptung aber, dass der Raum nirgends eine Unterbrechung habe noch haben könne, kann sich nicht auf sinnliche Wahrnehmung gründen.

5) Die Vorstellung des Raumes macht die Vorstellung der Körper erst möglich; sie ist mithin nicht von der Vorstellung der Körper entlehnt, sondern geht derselben als der Grund ihrer Möglichkeit vorher. Körper sind die aus Materie gestalteten Gegenstände, die den Raum einnehmen und sich in ihm bewegen. Ohne Raum gäbe es aber weder Gestaltung noch Bewegung; denn Gestaltung ist Eingrenzung eines Raumes und Bewegung stetige Ortsveränderung im Raume.

Man kann den Raum nicht empfinden wie man die Eindrücke des Lichts auf den Sehnerven, die Eindrücke der Schallwellen auf das Gehör u. s. f. empfindet: man kann ihn nicht sehen wie die Farben, nicht hören wie die Töne, nicht tasten wie das Rauhe und Glatte, das Harte und Weiche, und dennoch schaut man ihn an. Er ist also keine Sinnesanschauung oder Anschauung *a posteriori*, sondern eine Anschauung *a priori*.

Der Raum ist nicht eine Beschaffenheit der Dinge oder ein Verhältniss derselben, sondern er ist ein Gesetz, unter dem das Nebeneinander der Dinge steht und zwar ein Gesetz, das mir vor dem Dasein der Dinge selbst gegeben ist und die Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge erst möglich macht. Wenn mir Jemand von den Felsen im Chamouny Thale erzählt, so ist mir, ohne sie gesehen zu haben, durch die Vorstellung des Raums die Möglichkeit der Zeichnung derselben gegeben. Ich kann der Erzählung in der Anschauung nachlaufen und das ganze Chamouny Thal nach Länge, Breite und Tiefe in meiner Einbildungskraft aufbauen.

Bei dieser Nachweisung der Apriorität des Raums dürfen wir jedoch den Kantischen Unterschied zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Erkenntniss nicht übersehen. Unsre Erkenntniss fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an, aber nicht alle unsre Erkenntnisse entspringen aus dieser. Sowie wir aber zu irgend einer Sinnesanschauung gelangen, so müssen sich auch sogleich die nothwendigen Formen der Erkenntniss an ihr zeigen. Daher erst der Raum und dann das Verhältniss der Dinge in ihm. Dieser Unterschied macht sich hier durch einen eigenthümlichen Umstand bemerk-

lich. Es giebt nemlich zwei verschiedene Eingänge in die Raumwelt, den einen vom Sinne aus, den andern von den geometrischen Axiomen aus. Sowie wir uns sehend in die Raumwelt hineinleben, erkennen wir die Gestalt und Lage der Dinge perspectivisch, den Raum dagegen erkennen wir nach allen seinen drei Dimensionen gleichmässig ausgedehnt und nicht etwa so, dass er sich nach der Ferne oder der Tiefe hin perspectivisch verkürzte und zusammenzöge. Bei weiterer Ueberlegung und Vergleichung verwandeln wir dann die perspectivischen Ansichten in stereometrische. Wir zeichnen sie nemlich nach dem Gesetz der gleichmässigen Ausdehnung des Raumes nach seinen drei Dimensionen architectonisch um. Wir corrigiren also hier die Anschauung des Sinnes durch eine andere Anschauung, welche dahinter steht und welche nichts anderes als die Anschauung des Raumes selbst ist. Dies wäre nicht möglich, wenn diese mathematische Anschauung nicht einen andern Ursprung und vermöge ihres Ursprungs einen höhern Grad von Gewissheit hätte, als die sinnliche. Und so ist es in der That. Die Sinne zeigen uns nur das Wirkliche, die Mathematik das Nothwendige.

In der Nothwendigkeit dieser mathematischen Anschauung liegt auch der feste Widerhalt gegen den Skepticismus. Der Skepticismus kann wohl Zweifel dagegen erregen, ob bei der Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Verschiedenheit der menschlichen Sinnesorgane uns diese die Wahrheit zeigen, aber eine Anschauung *a priori* gewährt eine unmittelbare Gewissheit, welche nothwendig ist und der sich kein Menschengeist entäussern kann. Die Sinnesanschauung hat jeder für sich, aber kraft der mathematischen Anschauung nimmt ein Jeder an der Anschauung aller andern Theil. In der mathematischen Anschauung liegt also das Fundament der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss; sie bringt erst die nothwendige Gesetzlichkeit zur Sinnesanschauung hinzu, ohne welche diese zufällig und wandelbar sein würde wie der heraklitische Fluss aller Dinge.

Die Vorstellung des Raumes wird nicht aus andern Vorstellungen gebildet, sondern sie ist eine ursprüngliche

Grundvorstellung unserer Vernunft. Herbart dagegen hat gemeint, der Mensch bilde sich diese Vorstellung erst durch successive Auffassungen in der Zeit. Aber dieser Gedanke ist nach zwei Seiten hin falsch. Einmal nemlich wird hierbei der Raum schon vorausgesetzt für die Stellengebung jener successiven Auffassungen, und dann führt er mathematisch geradezu auf eine Unmöglichkeit. Der Raum nemlich hat drei Dimensionen, die Zeit aber nur eine. Nun kann man wohl in einer endlichen Zeit auch eine begrenzte Linie successiv durchlaufen, aber nicht eine Fläche, weil man da unendlich viele Linien durchlaufen müsste. Sonach brauchte man zur Auffassung einer begrenzten Fläche schon eine unendliche Zeit und zur Auffassung eines Körpers könnte es nie kommen.

Es hat für die menschliche Vernunft gar keine Bedeutung, nach Gründen der Möglichkeit von Raum und Zeit, von Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu fragen, sondern Raum und Zeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind das unmittelbar in reiner Anschauung Gegebene, welches in unserer menschlichen Erkenntniss die höchsten Bedingungen der Möglichkeit enthält und von keinen andern dialectisch abgeleitet werden kann. Die mathematische (reinanschauliche) Erkenntnissweise hat daher mit ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit eine nicht abzuleugnende empirische Realität, welche gar keine mittelbare Begründung zulässt, sondern unmittelbar für sich gilt. Auf dieser Erkenntnissweise beruht die objective Giltigkeit und die menschliche Allgemeingiltigkeit unserer Erkenntniss der Aussenwelt.

Die Grundwahrheiten der Mathematik gelten in der menschlichen Erkenntniss unabhängig für sich als erste Voraussetzungen, welche aus keinen andern Wahrheiten folgen, keinem Beweis unterworfen werden können. Der Grund der geometrischen Axiome liegt in der Anschauung des Raumes und nicht wie Krause will in dem Verhältniss der Abhängigkeit des Raumes von der Gottheit. Von einer solchen Abhängigkeit wissen wir nichts, sie ist vielmehr eine Phantasie, welche geradezu der Selbstständigkeit des Raumes widerspricht.

Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Wesen und ihrer Zustände in ihnen. Die Wesen in der Sinnenwelt sind dem Dasein ihrer Zustände nach von Raum und Zeit abhängig. Dies ist ein erstes Verhältniss in der menschlichen Welterkenntniss, wofür sich keine höhern Gründe angeben lassen, denn unsre Erkenntniss fängt unmittelbar mit der Auffassung und Zusammenfassung der Dinge in Raum und Zeit an, hat darin ihre einzige Erkenntnissquelle des Wirklichen und den einzigen Fall der Anwendung für Alles, was nur in Begriffen gedacht wird.

§. 21.

Ganz ähnliche Betrachtungen, wie die vorhergehenden über den Raum, lassen sich auch über die Zeit anstellen. Um jedoch unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, beschränke ich mich hier auf Nachträgliches.

Die Anschaulickeit der Zeit ist vielleicht auf den ersten Blick weniger evident, als die des Raumes, weil nicht die Zeit selbst, sondern nur der Augenblick der Gegenwart in ihr gegenwärtig ist. Die Vergangenheit ist nicht mehr und die Zukunft ist noch nicht da. Allein Gegenwart ihres Gegenstandes ist nicht das characteristische Kennzeichen der Anschauung überhaupt, sondern nur das der Sinnesanschauung. Das Wesen der Anschauung überhaupt besteht nur in der unmittelbaren Klarheit der Vorstellung und diese besitzt die Zeitvorstellung ebenso wie die Raumvorstellung.

Die Zeit ist keine discursive, allgemeine Vorstellung, sondern ein einziger Gegenstand unserer Erkenntniss. Die Vorstellung von einem einzigen Gegenstande ist aber Anschauung, und jener Gegenstand selbst ist die reinanschauliche Form des Nacheinander. Ohne eine solche reinanschauliche Form würde weder die Reihenfolge der Begebenheiten und die Erinnerung an die Vergangenheit noch die Vorstellung der Zukunft möglich sein. Wäre die Zeit ein Begriff, so würde sich der Satz: dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, nicht daraus herleiten lassen. Denn dieser Satz

ist synthetisch und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist aber unmittelbar in der Anschauung der Zeit enthalten.

Ohne Zeit würde es keine Veränderung und Bewegung (d. i. Veränderung des Orts) geben. Der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich. Wenn ein Körper sich bewegt, so befindet er sich an einem Ort und befindet sich auch nicht an diesem Ort. Es werden also hier demselben Dinge contradictorisch-entgegengesetzte Prädicate beigelegt (das Sein des Dinges an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte). Diese Verbindung entgegengesetzter Prädicate an ein und demselben Gegenstande oder die Veränderung kann man sich durch keinen Begriff, sondern nur durch die Anschauung der Zeit begreiflich machen. Nur in der Zeit können beide einander widersprechende Bestimmungen desselben Gegenstandes, nemlich nach einander, vorkommen.

Die Zeit ist kein empirischer, aus der Erfahrung abgezogener Begriff, sie liegt vielmehr den Begriffen des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge schon *a priori* zu Grunde. Nur unter Voraussetzung der Zeit kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.

Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass keine Zeit sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin sind. In ihr ist allein alle Wirklichkeit der Dinge möglich, die wir erkennen. Sie ist also eine Bedingung der Möglichkeit dieser Dinge und nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung. Sie ist mithin eine Vorstellung *a priori*.

Die Anschauung der Zeit ist ebenso wie die des Raumes der Erkenntnissgrund von gewissen Axiomen z. B. die Zeit hat nur Eine Dimension, verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander. Diese Grundsätze können nicht empirischen Ursprungs sein, denn da würden sie keine apodictische Gewissheit besitzen.

Die Zeit ist endlich ebenso wie der Raum **unendlich** und **stetig**, was gleichfalls die Natur derselben als einer Anschauung *a priori* beweist. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung **Zeit** als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Theile selbst nur durch Einschränkung bestimmt werden können, davon kann die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe (denn diese enthalten nur Theilvorstellungen), sondern nur durch unmittelbare Anschauung gegeben sein.

Raum und Zeit sind also keine Begriffe, keine durch Abstraction aus der Erfahrung gezogenen Merkmale der Dinge, sondern Anschauungen *a priori*, sie sind kein Eigenthum des Verstandes, sondern ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit. Sie sind aber positive Formen unserer Sinnlichkeit und nicht bloss als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe zu betrachten. Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie erklärt alle anschauliche Erkenntniss für eine bloss verworrene Vorstellung der Dinge, wonach sich die Sinnenerkenntniss von der Verstandeserkenntniss bloss durch die logische Form (die Verworrenheit) unterscheiden würde, während sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen enthielt. Dadurch würde der Unterschied zwischen Sinn und Verstand, Anschauen und Denken im Grunde aufgehoben. Aber dieser Unterschied ist kein bloss logischer; sondern ein transcendentaler in der Natur unsers Erkenntnissvermögens selbst gegründeter, er betrifft nicht bloss die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Vorstellungen, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben.

Raum und Zeit sind die **Gegenstände** der reinen Anschauung, im Ganzen unserer Erkenntniss sind sie aber doch nur **Formen** unserer Anschauung. So z. B. ist der Kreis (d. i. ein bestimmtes Gesetz der Begrenzung des Raumes) eine Figur der Geometrie und also ein **Gegenstand** der mathematischen Anschauung, aber an Gegenständen der Sinnesanschauung ist er nur die **Form** solcher, welche kreisrund sind.

Das Wort „Gegenstand“ hat nemlich zwei Bedeutungen. In der erstern bezeichnet es nur das in einer Vorstellung unmittelbar Vorgestellte, welches, wenn die Vorstellung Anschauung ist, auch etwas Wirkliches und nicht bloss Problematisches ist; in der andern dagegen das durchgängig bestimmte wirkliche Einzelwesen. Raum und Zeit stellen gleichsam einen einzelnen Gegenstand in der Anschauung vor ohne etwas existirendes zu enthalten. Das kommt daher, dass das Existirende selbst jederzeit nur in der einzelnen Sinnesanschauung gegeben wird, Raum und Zeit *in abstracto* vorgestellt also nur eine leere Form der Verbindung des in der Anschauung gegebenen Existirenden enthalten. Daher werden sie unwillkürlich bei allen unsern Anschauungen mit vorgestellt d. i. sie sind ursprüngliche und nothwendige Formen der Sinnlichkeit selbst. Beide Vorstellungen (Raum und Zeit) enthalten die Anschauung eines gleichartigen Mannigfaltigen in durchgängiger, nothwendiger Verbindung. Sie unterscheiden sich aber in der Art des Mannigfaltigen. Rücksichtlich dessen nemlich, was hier verbunden wird, enthält die Zeit als Form der Sinnlichkeit überhaupt (der äussern sowohl wie der innern) eine anschauliche Verbindung der Existenz der Dinge, der Raum dagegen als Form der äussern Sinnlichkeit eine anschauliche Verbindung mannigfaltiger Gegenstände ausser uns als neben einander. Anstatt des Raumes ist für den innern Sinn das reine Selbstbewusstsein die Form der Vorstellung seines Gegenstandes, welche aber keine Anschauung ist.

§. 22.

Dieser Lehre von der reinen Anschauung, eine der schönsten und folgenreichsten Entdeckungen Kants, war schon Platon auf der Spur. Dieser grosse Philosoph unterscheidet vier verschiedene menschliche Erkenntnissweisen: εἰκασία, πίστις, διάνοια und νόησις d. i. bildliche Erkenntniss des Sichtbaren, wirkliche Erkenntniss des Sichtbaren (d. i. Sinnesanschauung), bildliche Erkenntniss des nur Denkbaren oder der Begriffe und reine Erkenntniss des nur Denkbaren. Die dianoetische ist die mathematische und die noetische die rein-

philosophische Erkenntniss. Bei der dianoetischen oder mathematischen Erkenntniss bediene sich die Seele der Bilder, indem sie genöthigt sei, ihre Untersuchungen aus Voraussetzungen nicht gegen den Anfang (das Princip), sondern gegen das Ende (Resultat) hinzuleiten. Diese Art der Erkenntniss sei in der Geometrie und den ihr verwandten Wissenschaften heimisch. Bei der noetischen oder reinphilosophischen Erkenntniss gehe aber die Seele gegen den Anfang (das Princip) hin und zwar ohne alle Voraussetzung und ohne irgend ein Bild, aus den Begriffen selbst und durch die Begriffe ihren Fortschritt ordnend. Die Mathematiker, so drückt er sich aus, setzen das Gerade und Ungrade, die Gestalten und die drei Arten der Winkel als gegeben voraus; sie glauben keine Rechenschaft darüber schuldig zu sein, sondern sie beginnen damit und gelangen von da folgerichtig zu dem, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen sind. Bei dieser Untersuchung bedienen sie sich der sichtbaren Gestalten und beziehen auf diese ihre Rede, obschon sie nicht von diesen sichtbaren Figuren handeln, sondern von jener einen unsichtbaren der diese gleichen: sie führen nemlich ihre Beweise für das Quadrat selbst und für die Diagonale selbst, nicht aber für dasjenige Quadrat, welches sie gezeichnet haben. Die Philosophie dagegen ergreife das Wort selbst; indem sie durch das Vermögen der Ueberlegung (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, wie wir sagen würden: durch das Vermögen der Reflexion) Voraussetzungen macht. Diese Voraussetzungen seien aber hier nicht die Anfänge (d. i. Principien) der Entwickelung, sondern nur die Ausgangspunkte der Untersuchung. Zu diesen allen führe nun die Philosophie der Begriff selbst und zwar durch sich selbst in sich selbst ohne sich eines Bildes zu bedienen.

Platon erklärt also ebenso, wie wir es von Kant gelernt haben, die philosophische Erkenntniss für die Erkenntniss aus blossen Begriffen. Ferner findet er wie Kant das Eigenthümliche der mathematischen Erkenntniss nicht in ihrem Gegenstande, sondern in ihrer Erkenntnissweise, er setzt es nicht in die Grössen, sondern in die Anschaulichkeit ihrer Vor-

stellungen. Die mathematische Erkenntniss ist ihm, wie uns, eine anschauende Erkenntniss der Begriffe selbst. Endlich vindicirt er der mathematischen Erkenntniss die progressiv synthetische und der philosophischen die regressiv analytische Methode. Durch jene steigen wir von den Gründen zu den Folgen herab, durch diese von den Folgen zu den Gründen empor.

Im Timäos beschreibt er den Raum selbst als das, worin Alles wird und sich auflöst, als die Empfängerin und gleichsam Amme aller Entstehung, unsichtbar und gestaltlos, aber fähig alle Gestalten anzunehmen, als der Träger aller Gestalten und Beschaffenheiten, der selbst unvergänglich, allem Sichtbaren und Sinnlichen eine Stätte darbiete und gleichsam den mütterlichen Schoos für alles Werden bilde. Er nennt ihn ein Allumfassendes, wundersam genug des Intelligibeln gewissermassen Theilhaftiges und leicht Entschlüpfendes. Diese wenn auch zum Theil mythische Beschreibung des Raumes giebt zu erkennen, dass dem geometrisch gebildeten Geiste des Platon die richtige Ansicht von dem Wesen des Raumes vorgeschwebt habe.

Drittes Kapitel.

Die speculative Grundform der metaphysischen Erkenntniss und das System der Kategorien und Ideen:

§. 23.

Die Frage, von der wir ausgingen, war die nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori*. Die eine Hälfte dieser Frage haben wir jetzt beantwortet. Wir sind bis zur Quelle der Mathematik herabgestiegen und haben den Grund der Möglichkeit mathematischer Urtheile in der reinen Anschauung gefunden. Der andre Theil der Frage: nach dem Grunde der Möglichkeit metaphysischer Urtheile bleibt uns jetzt noch zu untersuchen übrig. Für diese Untersuchung gewährt uns die

Entdeckung der reinen Anschauung einen doppelten Vortheil. Einmal giebt sie uns ein festes wissenschaftliches Princip der Sonderung der Mathematik von der Metaphysik und dann verbreitet sie, wenn auch nur indirect, ein Licht über die Quelle der metaphysischen Erkenntniss.

1) Die Erkenntniss *a priori* beruht entweder auf der unmittelbaren Vorstellung ihrer Gegenstände *a priori* (Construction der Begriffe) oder auf mittelbaren Vorstellungen d. h. auf Begriffen. Die erstere ist die mathematische, die letztere die philosophische Erkenntniss und diese letztere ist wiederum entweder logisch oder metaphysisch, je nachdem sie in analytischen oder in synthetischen Urtheilen besteht. Die mathematische Erkenntniss liegt auf dem Gebiete der reinen Anschauung, die metaphysische auf dem Gebiete des reinen Denkens, der blossen Begriffe.

2) Obschon die metaphysische Erkenntniss eine Erkenntniss aus blossen Begriffen ist, also ganz auf dem Gebiete des Denkens liegt, und obschon das Denken eine Sache des Verstandes ist, so kann sie doch nicht aus dem Verstande selbst entspringen, weil sie synthetisch ist. Der Verstand (das Denkvermögen) ist nur ein Reflexionsvermögen d. i. nur ein Vermögen der Wiederholung oder des höhern Bewusstseins von unmittelbaren Erkenntnissen. Die Reflexion kann sich daher nur die analytischen Urtheile und die Schlusssätze ihrer Schlüsse selbst geben. Alle synthetischen Urtheile aber enthalten eine mittelbare Erkenntniss, der eine andere unmittelbare Erkenntniss zum Grunde liegen muss. Eine solche unmittelbare Erkenntniss ist für die empirischen Urtheile die Sinnesanschauung und für die geometrischen die Anschauung des Raums. Auch hinter den metaphysischen Urtheilen muss demnach eine solche unmittelbare Erkenntniss stehen. Ohne einen solchen unwandelbar feststehenden Hintergrund der Erkenntniss würden wir durch blosses Denken d. i. durch eine willkürliche Vorstellungsweise keine nothwendigen Wahrheiten erkennen können. Ohne eine solche hinter dem Verstande liegende Quelle würde es keine synthetischen Urtheile aus blossen Begriffen geben kön-

nen. Denn bei der ursprünglichen Leerheit des Verstandes können aus diesem wohl analytische, aber keine synthetischen Urtheile entspringen. Ueber die Natur dieser unmittelbaren Erkenntniss, welche die wahre versteckte Quelle aller metaphysischen Erkenntniss ist, lässt sich jetzt schon eine Vermuthung wagen. Sowie nemlich der Raum hinter der Geometrie, so wird auch hinter der Metaphysik (als dem andern Theile der reinvernünftigen synthetischen Erkenntniss) etwas Analoges, nemlich eine ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft stehen und diese wird die Quelle aller derjenigen Erkenntnisse sein, die uns denkend zum Bewusstsein kommen. Aber diese allen metaphysischen Urtheilen zum Grunde liegende ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft ist, obschon eine unmittelbare, doch keine klare Vorstellung; sie ist nicht Anschauung, sondern liegt in dem Dunkel unsers Innern verborgen. Ich will sie vorläufig die speculative Grundform unserer Erkenntniss nennen.

Die ursprüngliche Grundvorstellung, der die mathematischen Erkenntnisse entquellen (der Raum und die Zeit) lässt sich, weil sie selbst eine Anschauung ist, auch unabhängig von den mathematischen Urtheilen unmittelbar selbst betrachten. Die ursprüngliche Grundvorstellung dagegen, welche die Quelle aller metaphysischen Erkenntniss ist, ist dunkel. Alle Aufklärung, die wir über sie erhalten können, können wir nur aus der Natur der metaphysischen Erkenntniss schöpfen. Die Principien (d. h. Grundbegriffe und Grundsätze) der Geometrie erhalten wir sofort aus der Anschauung des Raums. Alle Axiome der Geometrie sind nichts anders als die einfachsten Grundverhältnisse der Construction im Raum, alle Lehrsätze aber beruhen auf Zusammensetzungen derselben, die sich aus jenen ableiten lassen. In der Metaphysik dagegen kann man nicht von der Kenntniss der Quelle und ihrer Beschaffenheit aus- und zu den Principien der Wissenschaft fortgehen, sondern man muss umgekehrt jene erst aus diesen kennen lernen. Obschon wir also ganz ähnlich wie in der Mathematik eine ursprüngliche Grundvorstellung unsers Geistes als die Quelle

der metaphysischen Urtheile anzunehmen Grund haben, so kann uns diese doch nichts nützen, um durch sie zu den Principien der Metaphysik zu gelangen. Wir werden diese also auf eine andre Weise und auf einem andern Wege suchen müssen.

Die metaphysische Erkenntniss ist synthetische Erkenntniss aus blossen Begriffen. Diese Begriffe, aus denen sie entspringt, können nicht aus der Erfahrung gezogen sein; denn da würde sich ja die metaphysische Erkenntniss vermittelst dieser Begriffe wieder auf Erfahrung gründen, also selbst empirische Erkenntniss sein. Also müssen die Begriffe, aus denen die metaphysischen Urtheile entspringen, unabhängig von aller Erfahrung d. i. *a priori* in uns liegen. Wir erhalten daher hier zwei Aufgaben:

1) diese Begriffe aufzusuchen und
2) zu bestimmen, wie die metaphysischen Grundurtheile aus ihnen entstehen.

Aber wie und wodurch sollen wir nun jene metaphysischen Grundbegriffe ausfindig machen. Wir haben gesehen, dass wir sie nicht direct aus ihrer Quelle ableiten können, weil sich diese Quelle unserer unmittelbaren Beobachtung entzieht. Sie durch ein blosses Herumtappen in unserer Erkenntniss suchen zu wollen, würde ebenfalls zu keinem Ziele führen. Denn da wären wir dem Zufall preissgegeben und nicht sicher, dass sich nicht auch fingirte Begriffe, blosse Geschöpfe unserer Einbildungskraft mit einschleichen und dann mit dem Anspruch an das Recht nothwendiger Vernunftbegriffe auftreten könnten*). Wir würden nur dann sicher zum Ziele kommen, wenn

*) Es ist sehr schwierig den wahren Gehalt metaphysischer Erkenntniss nachzuweisen und von der Willkürlichkeit metaphysischer Phantasieen zu sondern, da wir es in beiden Fällen zunächst nur mit unsern eigenen Gedanken zu thun haben. Luther hatte Visionen des Teufels. Warum nun hat die Vorstellung des Teufels, dessen Dasein Luther erfahren zu haben glaubte, nicht so gut objective Realität wie die Idee der Gottheit? Die Antwort darauf ist: jene ist ein Geschöpf der Phantasie, diese aber eine nothwendige Vernunftvorstellung; Man kommt auf die Vorstellung vom Teufel, wenn man nach dem Princip des Bösen frägt. Aber dieses Princip hat keine **Wesenheit**. Die Personification desselben ist daher

wir ein festes wissenschaftliches Princip hätten, wodurch wir 1) den metaphysischen Ursprung jedes solchen Begriffes (d. i. seinen Ursprung aus reiner Vernunft) sicher stellen und dann 2) das vollständige System dieser Begriffe entdecken und ihren natürlichen Zusammenhang überblicken könnten. Wer ein solches Princip oder einen solchen Leitfaden zur Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe angeben könnte, der hätte die grösste Entdeckung gemacht, die in der Metaphysik überhaupt gemacht werden kann. Diese Entdeckung hat Kant in der That gemacht. Sie besteht in seinem transcendentalen Leitfaden zur Auffindung der Kategorien.

Jene Begriffe sind ohne alle Anschaulichkeit, sie können uns also nur durch Reflexion oder den denkenden Verstand zum Bewusstsein kommen. Wie ist dies möglich? Um dies zu ermitteln, müssen wir uns an die Betrachtung des Urtheils wenden, da in diesem die Erkenntniss des Verstandes oder die Erkenntniss durch Begriffe besteht.

1) Der transcendentale Leitfaden oder das Princip der systematischen Auffindung aller metaphysischen Grundbegriffe.

§. 24.

Sowie die Mathematik auf der reinen Anschauung, so beruht die Metaphysik auf Begriffen, die nicht von den Gegenständen der Anschauung abstrahirt, vielmehr nothwendige Begriffe der Vernunft sind, die uns nur denkend zum Bewusstsein kommen können. Um nun einen Leitfaden zu bekommen, der uns zur Entdeckung derselben führt, müssen wir auf die Art und Weise achten, wie uns die metaphysische Erkenntniss zum Bewusstsein kommt. Auf dieses Verhältniss der Erkenntniss zum Bewusstsein kommt bei der mathematischen Erkenntniss wegen ihrer unmittelbaren Klarheit nichts an. Hier dagegen ist es von der äussersten Wichtigkeit,

eine willkührliche Dichtung. Schon dies Beispiel zeigt uns die Unentbehrlichkeit eines Kriteriums der Aechtheit des Ursprungs der Vorstellungen aus reiner Vernunft.

Denn da die metaphysische Erkenntniss eine ursprünglich dunkle Vorstellung und mithin das Bewusstsein um dieselbe kein unmittelbares, sondern ein mittelbares ist, so müssen wir vor allen Dingen die Brücke suchen, die uns zu derselben hinüberführt. Die metaphysischen Grundbegriffe besitzen gar keine Anschaulichkeit, sie sind von der Anschauung völlig unabhängige Begriffe und müssen uns also zum Bewusstsein kommen durch das, was der Verstand aus sich selbst mit zur Erkenntniss hinzubringt ganz unabhängig von aller Anschauung. Was ist nun das?

Wir werden uns aller unserer Erkenntniss bewusst entweder in der Anschauung oder im Urtheil. Das Urtheil ist die Erkenntniss des Verstandes d. i. die Erkenntniss durch Begriffe oder die gedachte Erkenntniss. Die Frage lässt sich daher jetzt noch bestimmter so stellen: wie und durch was im Urtheil kann uns ein reiner Vernunftbegriff, der von der Anschauung ganz unabhängig ist, zum Bewusstsein kommen? Man kann an jedem Urtheil zweierlei unterscheiden: den Gehalt oder die Materie des Urtheils und die logische Form desselben. Die Materie des Urtheils sind die Vorstellungen des Subjects und Prädicats. Die Materie des Urtheils ist nun jederzeit aus der Anschauung mittelbar oder unmittelbar entlehnt oder eine Wiederholung dessen, was zuvor schon in andern Urtheilen erkannt wurde. Das Subject nemlich enthält die Vorstellung von Gegenständen und diese finden sich jederzeit in der Anschauung. Das Prädicat ist zwar ein Begriff d. h. eine allgemeine abstracte Vorstellung. Aber eine solche abgezogene (abstrahirte) Vorstellung ist nichts anderes als ein Schema der Art und dieses entsteht durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus den Anschauungen. Also besitzt der Verstand in den Vorstellungen und Begriffen des Urtheils kein ursprüngliches, sondern ein aus der Anschauung entlehntes Eigenthum. Das Einzige also, was für unser Bewusstsein ausser der Anschauung durch den Verstand ursprünglich neu zu unserer Erkenntniss hinzukommt, ist die logische Form des Urtheils. Denn diese ist in der Natur der Reflexion oder des denkenden Verstandes selbst gegründet und enthält

nichts Anschauliches. Daraus ergiebt sich die wichtige Regel: Der menschliche Verstand kann sich keiner andern metaphysischen Grundbegriffe bewusst werden, als derjenigen, die er durch die logischen Formen der Urtheile denkt. Diese Regel ist der von Kant sogenannte transcendentale Leitfaden.

Das System der metaphysischen Grundbegriffe ist also das System der Begriffe, deren wir uns durch die logischen Urtheilsformen bewusst werden. Diese Grundbegriffe nennen wir nun die Kategorieen. Kategorie ist also (der Namenerklärung nach) der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes durch eine Urtheilsform. Die Kategorieen sind daher keine logischen Classenbegriffe, sondern die wahrhaft metaphysischen Grundbegriffe selbst.

Wir haben gesehen, dass die Möglichkeit der Metaphysik d. i. die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss aus blossen Begriffen auf Begriffen beruht, welche unabhängig von aller Anschauung *a priori* in der Vernunft ihren Ursprung haben und jetzt finden wir, dass diese Begriffe nur durch die logischen Formen des Urtheils uns zum Bewusstsein kommen können. Denn diese logischen Urtheilsformen sind das einzige ursprüngliche und von der Anschauung unabhängige Eigenthum des denkenden Verstandes. Durch sie müssen wir also die metaphysischen Grundbegriffe finden können. Jetzt wissen wir, wo wir die metaphysischen Grundbegriffe zu suchen haben, nemlich in den logischen Formen des Urtheils, und wir müssen uns daher zunächst zur Untersuchung dieser wenden.

§. 25.

Wollen wir die Urtheilsformen aus der Natur des Urtheils ableiten, so müssen wir uns vor allen Dingen einen richtigen Begriff vom Urtheil selbst machen, denn nur dadurch sind wir im Stande anzugeben, was wesentlich zum Urtheil gehört.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem blossen Denken und der Erkenntniss im Denken oder der gedachten Erkenntniss. Ich denke schon, wenn ich mir Begriffe vorstelle,

derum aus diesen seinen Theilen zusammensetzt, werden nicht nur die einzelnen Bestandtheile einer Vorstellung stückweise; sondern auch die Art ihrer Verbindung zu einem Ganzen zum Bewusstsein gebracht; das Ganze wird gleichsam durchsichtig. Diese sowohl seinem Ursprunge wie seinem Wesen nach durchaus analytische Natur des Begriffes unterscheidet ihn wesentlich von der synthetischen Vorstellungsart der Anschauung.

Soll nun durch den Begriff erkannt werden, so muss er als Theilvorstellung oder als Merkmal von Gegenständen gedacht werden. Man muss ihn also erst wieder mit der Vorstellung von Gegenständen verbinden d. h. ihn Gegenständen beilegen. Dies geschieht im Urtheil. Die gedachte Erkenntniss d. i. die Erkenntniss durch Begriffe besteht also im Urtheil. Im Urtheil werden die getrennten problematischen Vorstellungen wiederum zur Erkenntniss verbunden. Urtheil und Begriff sind wesentlich verschieden. Der Begriff ist nur eine allgemeine Vorstellung, das Urtheil dagegen ein Ganzes der Erkenntniss. Jener ist problematisch, dieses gilt assertorisch. Der Begriff ist das Instrument des Denkens, das Werkzeug des Verstandes, das Urtheil enthält die dadurch erworbene Erkenntniss. Daraus ergiebt sich die Erklärung des Urtheils: das Urtheil ist die Erkenntniss der Gegenstände durch Begriffe. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung derselben. Z. B. in dem Urtheil: Alle Körper sind theilbar, gelange ich durch den Begriff des Theilbaren zu einer mittelbaren Erkenntniss der Körper.

Das Wesen des Urtheils besteht demnach darin, dass es dem Verstande Erkenntniss zum Bewusstsein bringen soll, dass es die Form einer behauptenden oder assertorischen Vorstellung hat.

Im Urtheil erkenne ich den Gegenstand (und nicht den Begriff, denn da wären alle Urtheile nur analytisch) durch seine Merkmale. Wenn ich den Gegenstand durch seine Merkmale erkenne, so mache ich mir die Vorstellung desselben deut-

lich. Man kann daher auch sagen, das Urtheil verdeutlicht die Erkenntniss des Gegenstandes.

Die alte und gewöhnliche Erklärung der Logiker: „Urtheil ist die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen," ist einerseits fehlerhaft, andererseits mangelhaft.

Fehlerhaft, weil sie zu weit ist und auch die blossen Vergleichungsformeln unter sich befasst. Wenn ich sage: „der blühende Baum," so denke ich damit eine Verbindung von Begriffen, habe aber noch kein Urtheil gefällt. Auch passt jene Erklärung allenfalls nur auf die kategorischen, aber nicht auf die hypothetischen und divisiven Urtheile; denn diese enthalten nicht bloss ein Verhältniss von Begriffen, sondern von Urtheilen.

Mangelhaft ist die Erklärung darin, dass sie, was die Hauptsache ist, nicht angiebt, worin dieses Verhältniss besteht. Dies Verhältniss besteht aber darin, dass die Beziehung der Vorstellungen zu einander im Urtheil eine objective ist d. h. den Character der Erkenntniss an sich trägt.

Der Begriff ist nur eine einzelne Vorstellung, im Urtheil dagegen sind mehrere und zwar verschiedene Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniss verbunden. Also zweierlei gehört wesentlich zum Urtheil: 1) Verbindung mehrerer Vorstellungen in die Einheit eines Ganzen und 2) dieses Ganze muss Erkenntniss sein d. i. die Verbindung muss objective Giltigkeit haben. Damit stimmt die Erklärung, welche Kant giebt: „das Urtheil ist die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen." „Gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception bringen" heisst so viel als: gegebene Vorstellungen zur Einheit eines Ganzen des Bewusstseins verbinden, und der Zusatz: objectiv drückt aus, dass die Regel dieser Verbindung nicht in der Willkür des Subjects, sondern in der Natur des Objects liege und daher die Verbindung der Vorstellungen objectiv giltig oder Erkenntniss sei und nicht bloss subjectiv bestehe wie etwa die Verbindung der Vorstellungen nach den Gesetzen der Association. Wenn ich sage: dieser Körper ist schwer, so behaupte ich damit, dass diese beiden Vorstellungen im Object selbst

(ohne Unterschied des Zustandes des Subjects) verbunden, und nicht bloss in der Wahrnehmung des Subjects beisammen sind.

Die gedachte Erkenntniss oder das Urtheil (die Erkenntnissweise des Verstandes) unterscheidet sich zwiefach von der Anschauung: 1) durch die Willkürlichkeit des Bewusstseins und 2) durch ihre Allgemeingültigkeit. Der Grund von beiden liegt in dem Gebrauch abstracter Vorstellungen beim Denken.

Die Anschauung haben wir ohne unser Zuthun, sie ist ein gezwungener Zustand. Das Urtheil dagegen ist ein Product des Verstandes. Der Verstand muss es erst bilden durch Nachdenken, Vergleichen, Unterscheiden und Ueberlegen, also durch lauter willkürliche Thätigkeit. Die Anschauung hat eben darum auch unmittelbare Giltigkeit, sie ist sich selbst Bürge ihrer Wahrheit und bedarf keiner Begründung. Das Urtheil dagegen gilt nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern erst durch die unmittelbare Erkenntniss, die es wiedergiebt oder reflectirt. Aber das Urtheil überflügelt die Anschauung. Eine anschauende Erkenntniss von einem Gegenstande z. B. von einer Naturerscheinung hat bloss der, der den Gegenstand beobachtet und in dem Augenblicke, in dem er ihn beobachtet. Durch das Urtheil aber ist uns eine Erkenntniss (und nicht bloss Vorstellung) von dem Gegenstande auch ohne dessen Gegenwart möglich. Die Anschauung hängt von der Klarheit des innern Sinnes und dessen augenblicklicher Anregung ab, sie giebt uns daher nur ein momentanes Bewusstsein. Das Urtheil dagegen ist nicht an den innern Sinn und den Augenblick der Gegenwart gebunden, es giebt uns ein Bewusstsein überhaupt.

Dieses Bewusstsein überhaupt ist etwas höchst wunderbares. Es lebt nur im Urtheil und das Eigenthümliche desselben besteht darin, dass es uns in uns nicht eine Geistesthätigkeit zeigt, welche uns gestern oder heute oder zu irgend einer bestimmten Zeit zukommt, sondern die unserm Geiste schlechthin gilt für alle Zeit oder vielmehr ohne dabei der Wandelbarkeit der Zeit zu gedenken. Wenn ich sage: ich

sehe jetzt den Stern dort stehen, so sage ich eigentlich etwas mich selbst Betreffendes aus. Dagegen: wenn ich sage: 1648 wurde der Westphälische Friede geschlossen: so steht das in gar keinem Bezug zu meiner Individualität; das Ich wird dabei gar nicht mitgenannt und doch ist es eine Erkenntniss die in mir liegt, was ich in diesem Urtheile ausspreche. Im erstern Falle rede ich von einer Wahrnehmung, die ich gerade in diesem Augenblick mache. Im andern Falle bin ich mir auch einer Erkenntniss bewusst, die in mir liegt, aber nicht als einer solchen, die ich gerade jetzt habe, sondern die ich immer habe, es kommt die Zeit, in der ich diese Erkenntniss habe, gar nicht mit in Betracht: die Erkenntniss erscheint als etwas Feststehendes, das dem Wechsel der Zeit nicht unterworfen ist, sie tritt ganz objectiv auf gleichsam als wäre sie ausser allem Zusammenhange mit dem erkennenden Subject. Hier zeigt sich der grosse Unterschied zwischen Bewusstsein durch den innern Sinn (Anschauen) und Bewusstsein durch Reflexion (Denken).

Aus der Definition des Urtheils ergiebt sich von selbst, welche wesentliche Bestimmungsstücke zu einem Urtheil gehören. Im Urtheil werden Gegenstände durch einen Begriff erkannt. Zu einem Urtheil gehört daher dreierlei: 1) die Vorstellung von Gegenständen, 2) ein Begriff d. h. eine allgemeine Vorstellung und 3) die Verbindung beider zu einem Ganzen der Erkenntniss. Das Erste nennt man das Subject, das Zweite das Prädicat und das Dritte die Copula des Urtheils. Ganz abgesehen von dem Gehalt des Urtheils wird sich daher die logische Form desselben nach drei Gesichtspunkten oder Momenten betrachten lassen; nemlich 1) in Bezug auf die logische Form des Subjects, 2) in Bezug auf die Form des Prädicats und 3) in Bezug auf die Form der Copula. Das Erste giebt das Moment der Quantität oder der Grösse, das Zweite das Moment der Qualität oder der Beschaffenheit, das Dritte das Moment der Relation oder des Verhältnisses.

Zu diesen drei Momenten der Urtheilsformen kommt nun noch ein viertes hinzu, das nicht aus den Verhältnissen der

Vorstellungen im Urtheil, sondern aus dem Verhältniss des Urtheils selbst zur Erkenntniss entspringt. Das Urtheil ist nemlich eine mittelbare Erkenntniss, die ihren Grund in einer unmittelbaren hat. Da nun unsre unmittelbare Erkenntniss aus verschiedenen Quellen entspringt, so giebt es auch verschiedene Arten oder Modi der Giltigkeit des Urtheils. Dadurch bestimmt sich noch die Form der Giltigkeit des Urtheils überhaupt oder das Moment der Modalität.

§. 26.

Jedes Urtheil muss rücksichtlich seiner logischen Form nach diesen vier Momenten betrachtet werden. Aber welche möglichen Formen können nun der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität nach die Urtheile überhaupt haben? Das Urtheil ist das Bewusstsein einer Erkenntniss durch Begriffe. Es entsteht durch Vergleichung abstracter Vorstellungen mit der anschaulichen Erkenntniss der Gegenstände. Die Form der Begriffe und ihr Verhältniss zur Anschauung muss daher auch die möglichen Formen des Urtheils bestimmen. Sie müssen sich daher auch bloss logisch aufzählen lassen. Dies wollen wir jetzt thun, indem wir die vier Momente einzeln durchgehen.

Zur Materie des Urtheils gehören mindestens zwei Vorstellungen. Davon muss die eine die Form des Subjects, die andre die Form des Prädicats haben. Durch die Form des Prädicats wird ein Begriff als Erkenntnissgrund von Dingen, durch die Form des Subjects aber werden die Dinge selbst vorgestellt, die unter dem Begriffe stehen. Das Subject (die Vorstellung von Gegenständen) ist nun gegeben entweder durch die Anschauung oder durch einen Begriff. Wenn durch einen Begriff, so muss man ausdrücken, dass nicht dieser als eine allgemeine Vorstellung (d. i. der Inhalt des Begriffs), sondern die Gegenstände seines Umfangs vorgestellt werden d. h. man muss diesen Begriff erst auf Gegenstände beziehen. Dies geschieht dadurch, dass man die Gegenstände seines Umfangs aufzählt oder vorzeigt. Dies nennt man die Bezeichnung des Urtheils. Sie macht sich entweder durch ein

bestimmtes oder unbestimmtes Zahlwort (wie einer, zwei u. s. f. oder einige, viele, alle) oder durch ein Pronomen oder durch ein Adverbium des Orts oder der Zeit. Vermittelst der Bezeichnung lehnt sich die gedachte Erkenntniss an die Anschauung an und stützt sich auf dieselbe. Die Bezeichnung ist nemlich immer eine Hinweisung auf die Anschauung. Diese Hinweisung auf die Anschauung ist aber auf eine doppelte Weise möglich, entweder unmittelbar oder mittelbar d. i. durch einen Begriff. Im erstern Falle geschieht sie durch Nennung des Namens von einem Gegenstande der Anschauung d. h. durch ein *Nomen proprium* (z. B. der Niagara ist der grösste Wasserfall) oder durch Angabe, Bezeichnung seines Orts (z. B. der Baum dort ist eine Linde). Im letztern Falle denke ich die Gegenstände, die in der Sphäre eines Begriffs stehen. Und hier sind wieder zwei Fälle möglich, entweder ich bezeichne die Sphäre ganz oder nur zum Theil d. h. ich denke entweder alle Gegenstände aus dem Umfange jenes Begriffs oder nur einige derselben. Rücksichtlich der logischen Form seines Subjects oder seiner Quantität ist daher jedes Urtheil entweder ein einzelnes oder ein besonderes oder ein allgemeines.

In jedem richtigen und vollständigen Urtheil muss, wenn es aus zwei Begriffen gebildet wird, der eine die Form des Subjects und der andere die Form des Prädicats haben d. h. der eine muss die Form der Vorstellung von Gegenständen, der andere die Form einer allgemeinen Vorstellung haben; denn nur dadurch ist eine Erkenntniss der Gegenstände durch Begriffe möglich. Es muss daher nothwendig eine Bezeichnung haben. Lässt man die Bezeichnung weg, so nennt das Urtheil keine Gegenstände der Erkenntniss mehr, sondern nur noch allgemeine Vorstellungen; es verliert den Character der Erkenntniss und wird zur blossen Vergleichungsformel.

Es giebt aber zwei Arten von Vergleichungsformeln, die eine vergleicht zwei Subjecte; die andere zwei Prädicate miteinander. Man kann nemlich die Begriffe entweder nach ihrem Umfang oder nach ihrem Inhalt miteinander vergleichen.

Nach der letztern Art sage ich z. B.: „Mensch ist nicht sterblich." Hier wird nun nichts erkannt, es wird nicht bestimmt, welches die Eigenschaft der Menschen in Beziehung auf die Sterblichkeit sei, sondern es werden nur zwei Begriffe (und zwar ihrem Inhalte nach) unterschieden, ich sage nur: der Begriff der Menschheit ist ein anderer Begriff als der Begriff der Sterblichkeit. Das „nicht" bedeutet hier also auch nicht die Verneinung eines Merkmals, sondern ist nur ein Unterscheidungszeichen, es drückt nur die Verschiedenheit, nicht den Widerstreit der Vorstelluugen aus.

Man kann aber auch sagen: „Alle Menschen sind einige Sterbliche." Hier werden eigentlich nicht die zwei Begriffe selbst mit einander verglichen, sondern die Gegenstände, die unter ihnen stehen. So wie man dort den Inhalt, so vergleicht man hier den Umfang beider Begriffe und da findet man, dass die Sphäre des Begriffs „Sterblich" grösser ist als die Sphäre des Begriffs „Mensch."

Auf der Unkunde der logischen Form des Urtheils und der daraus entstandenen Verwechselung des Urtheils mit den Vergleichungsformeln beruhen die grossen dialectischen Fehler bei Fichte, Schelling und Hegel. Z. B. Schellings ganze Ansicht von der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Absoluten oder vom ewigen Wesen der Dinge gründet sich auf dieses Unterschieben von blossen Vergleichungsformeln an die Stelle von Urtheilen. Er geht aus von der Behauptung: „das Ewige ist das Endliche, das Freie ist das Natürliche." Da es nun eine Wissensehaft des Natürlichen und Endlichen giebt, so müsse es auch eine Wissenschaft des Freien und Ewigen geben. Die erste Behauptung ist vollkommen richtig, aber die Folgerung daraus ist falsch. Sollte nemlich die Schellingsche Folgerung richtig sein, so müsste man auch sagen können: „die Ewigkeit ist die Endlichkeit" und „die Naturnothwendigkeit ist Freiheit." Der Unterschied beider Behauptungen lässt sich nur durch die logische Lehre von den Urtheilsformen deutlich machen.

Keiner von den beiden Sätzen: „das Natürliche ist das Freie" und „Naturnothwendigkeit ist Freiheit," enthält ein

richtiges und vollständiges Urtheil. Der erste ist eine richtige Vergleichungsformel zweier Subjecte, der andere eine falsche Vergleichungsformel zweier Prädicate.

Da nemlich die Dinge, welche erscheinen, auch die Dinge an sich sind, so stehen dieselben Dinge unter zwei einander entgegengesetzten Gesetzgebungen. Als Erscheinungen stehen sie unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit und als Dinge an sich unter der Idee der Freiheit. Daher ist die erste Formel richtig.

Allein die zweite Formel: „Naturnothwendigkeit ist Freiheit," würde besagen: die Begriffe der Natur und der Freiheit sind dieselben Begriffe. Nun bedeutet aber Freiheit Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit, also Verneinung der Natur. Mithin sind Natur und Freiheit einander widersprechende Begriffe.

§. 27.

Das Prädicat des Urtheils ist ein Begriff d. i. eine allgemeine Vorstellung, welche vielen Dingen zugleich als Merkmal zukommt. Der Character des Subjects ist die Gegenständlichkeit der Vorstellung, der des Prädicats dagegen die Allgemeinheit der Vorstellung; jenes ist concreter, dieses dagegen abstracter Natur. Dem Prädicate kommt daher auch keine Wesenheit zu. Die logische Form des Prädicats besteht aber darin, dass man dasselbe dem Subject entweder beilegt oder abspricht d. h. sie besteht in der Aussage oder Nichtaussage eines Merkmals von Dingen. Dies giebt die beiden Formen der Bejahung und der Verneinung. Die Verneinung ist aber wiederum auf eine doppelte Weise möglich, entweder in der Urtheilsform selbst oder durch das Gegentheil des Begriffs. Das Erstere ist das verneinende, das Letztere das beschränkende oder unendliche Urtheil.

Das Prädicat ist der Begriff, durch den die im Subject vorgestellten Gegenstände erkannt werden. Durch einen Begriff lässt sich aber nur erkennen, indem ihm Gegenstände untergeordnet werden. Das Charakteristische der Qualität des

Urtheils liegt daher immer in der Subsumtion oder Unterordnung des Subjects unter das Prädicat. Das Urtheilen besteht also nicht darin, dass man zwei Vorstellungen einander gleichsetzt, sondern darin, dass man Gegenstände einem Begriffe unterordnet. Es kommt mithin nicht auf die Einerleiheit der Vorstellungen im Subject und Prädicat, sondern auf ihre Einstimmung d. i. auf ihre Verbindbarkeit an. Wenn ich z. B. sage: Alle Menschen sind sterblich, so behaupte ich, dass die Menschen dem Gesetz der Sterblichkeit unterworfen seien, und die Vorstellung dieses Gesetzes liegt im Prädicatsbegriff. Aus dieser Subsumtion der Dinge unter die Vorstellung eines Gesetzes entspringt die Nothwendigkeit der gedachten Erkenntniss.

Jedes Urtheil hat ein Prädicat d. h. es steht unter der Form: S ist P. Sagt man nur: S ist (z. B. Gott ist), so ist das Ist nicht nur die Copula oder das Bindewort, sondern es liegt darin auch noch die Behauptung der Existenz des Subjects. Grammatisch vollständig ausgesprochen würde das Urtheil lauten: S ist da oder S ist existirend. Also „Existenz" oder „Dasein" ist hier das Prädicat, das allgemeine Merkmal, dem das Subject untergeordnet ist.

Die Form des bejahenden Urtheils ist: „S ist P."

Die des verneinenden: „S ist nicht P" (*S non est P*) und die des unendlichen oder beschränkenden „S ist Nicht-P" (*S est Non-P*).

Die logische Qualität eines Urtheils ist bejahend, wenn das Subject in die Sphäre des Prädicatbegriffes gesetzt wird, sie ist verneinend, wenn das Subject aus dieser Sphäre ausgeschlossen wird. Der Unterschied der verneinenden und unendlichen Urtheile beruht aber darauf, dass dem Satz der Bestimmbarkeit oder des ausgeschlossenen Dritten zufolge, jeder Begriff unter einer doppelten logischen Form, unter der Form der Position oder der Negation gedacht werden kann. Man kann daher einem Dinge einen Begriff entweder einfach absprechen oder ihm sein Gegentheil beilegen. Da P und *Non-P* zusammen den Inbegriff aller Möglichkeiten oder das ganze All des Bestimmbaren ausmachen und da hierbei P eine begrenzte

und endliche, *Non-P* aber eine unbegrenzte Sphäre hat, so stellt das unendliche Urtheil das Subject in die unendliche Sphäre der Möglichkeiten, woher es seinen Namen hat. Wenn ich sage: der Geist ist nicht körperlich, so spreche ich dem Geiste eine Eigenschaft ab. Sage ich dagegen: der Geist ist unkörperlich, so lege ich dem Geiste zwar eine Eigenschaft bei, aber eine solche, an der eine Beschränkung haftet d. i. eine solche, deren Begriff ich mir durch Negation gebildet habe und von der ich daher auch keine anschauliche und positive Vorstellung besitze. In den bejahenden Urtheilen fasst der denkende Verstand die Wirklichkeit positiv auf; die Verneinung bildet er schon willkürlich, indem er die Vorstellung der Gegenstände auch mit solchen Prädicaten vergleicht, die nicht darin vorkommen; durch die gegentheilige Begriffsform endlich bestimmt er Gegenstände gegen den Inbegriff aller Möglichkeit oder das All des Bestimmbaren überhaupt.

Bemerkenswerth ist hier noch, dass in allgemeinen und verneinenden Urtheilen die Form des Subjects mit der Form des Prädicats d. i. die Bezeichnung mit der Verneinung grammatisch zusammengezogen werden kann z. B. Kein Mensch ist allwissend. Dies ist eine bloss grammatische Zufälligkeit.

§. 28.

Das allgemeine Schema der logischen Form des Urtheils ist dieses: „*S* ist *P*.“ Unter *S* werden Gegenstände und unter *P* ein Begriff als Erkenntnissgrund derselben vorgestellt. Ein Begriff wird zum Prädicat, wenn er als Merkmal und somit als Erkenntnissgrund von Gegenständen gedacht wird.

Das eigentliche Geheimniss des Urtheils steckt aber weder in dem *S* noch in dem *P*, sondern in dem „Ist,“ dem Bindewort oder der Copula. Die Copula ist das Band, durch das die getrennten problematischen Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniss wieder vereinigt werden. Sie enthält, mit Kant zu reden, die objective Einheit der Apperception d. h. das Bewusstsein der Einheit eines bestimmten Ganzen der Erkenntniss. Es liegt also das Bewusstsein einer synthetischen Einheit oder Verbindung in ihr und zwar einer nur denkba-

ren Verbindung oder intellectuellen Synthesis zum Unterschiede der figürlichen Synthesis der Anschauung (wie z. B. Gestalt, Lage, Dauer).

Der Begriff der Verbindung enthält ausser dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist also eine nothwendige Einheit, und wird durch das Verhältnisswörtchen: „Ist" oder die Copula im Urtheil vorgestellt. Die Copula bezieht sich daher immer auf die nothwendige Einheit oder die nothwendige Verbundenheit der Vorstellungen im Ganzen der unmittelbaren Erkenntniss, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist. Z. B. das Urtheil: Alle Körper sind schwer, will zwar nicht sagen, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung nothwendig zu einander, sondern sie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der unmittelbaren Erkenntniss zu einander.

Die Copula drückt also das Verhältniss (die Relation) der Vorstellungen zu einander im Urtheil aus. Die logische Qualität des Urtheils (bejahend oder verneinend) hängt davon ab, ob das Prädicat mit dem Subject zur Einheit eines Ganzen der Erkenntniss verbunden ist oder nicht. Das Wie dieser Verbindung wird aber erst in dem Momente der Relation durch die logische Form der Copula bestimmt.

Welche Arten einer solchen Verbindung d. i. welche logischen Formen der Copula kann es nun überhaupt geben?

Durch die Copula des Urtheils werden einzelne Vorstellungen als Theile zu einem Ganzen der Erkenntniss verbunden. Hier sind nun zunächst zwei Fälle möglich. Entweder liegt die Vorstellung eines Ganzen schon im Subject, also in einer einzelnen Vorstellung des Urtheils, oder das Urtheil selbst bildet erst dies Ganze der Erkenntniss. Im erstern Falle

ist das Verhältniss des Prädicats zum Subject im Urtheil ein Verhältniss des Theils oder der Theile zum Ganzen oder zur Form eines Ganzen, im andern Falle ein Verhältniss der Theile zu einander im Ganzen. Der letztere Fall, das Verhältniss der in der Form des Ganzen verbundenen Theile zu einander, ist aber ferner wiederum von doppelter Art: entweder ein inneres oder ein äusseres Verhältniss. Ein inneres, wenn der Gegenstand, über den geurtheilt wird, nur in Bezug auf sich selbst, ein äusseres, wenn er in Bezug auf einen andern Gegenstand betrachtet wird. Darnach bestimmen sich die drei relativen Formen des kategorischen, hypothetischen und divisiven Urtheils.

Das kategorische Urtheil bestimmt das Verhältniss eines Gegenstandes zu sich selbst z. B. der Ofen ist warm.

Das hypothetische bestimmt das Verhältniss eines Gegenstandes zu einem andern z. B. Wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm.

Das divisive endlich das Verhältniss eines oder mehrerer Gegenstände zu der Form eines Ganzen z. B. die Wärme dehnt die Körper aus. Hier ist das Subject (die Wärme) kein Gegenstand (Einzelwesen), sondern ein Naturgesetz (die Form einer Wechselwirkung, also die Form eines Ganzen), und das Prädicat giebt etwas an (nemlich die Ausdehnung der Körper), was diesem Gesetz unterworfen ist.

Dies sind die drei ursprünglichen Verhältnisse des Denkens, nemlich 1) das Verhältniss von Gegenstand und Merkmal oder das einfache Verhältniss von Subject und Prädicat, 2) das Verhältniss von Grund und Folge oder von Vordersatz und Nachsatz und 3) der Theile zum Ganzen.

Das kategorische Verhältniss ist das Verhältniss der Einordnung von Gegenständen in einen Begriff.

Das hypothetische das der Unterordnung einer Behauptung unter eine andere.

Das divisive das der Nebenordnung der Theile in der Form eines Ganzen oder das Verhältniss des Coordinirten zum Ganzen.

Das kategorische Urtheil ist die logische Form für den Zusammenhang oder die Verknüpfung einzelner Vorstellungen.

Das hypothetische die logische Form für den Zusammenhang von Behauptungen.

Das divisive die logische Form für die Zusammenfassung von Vorstellungen oder Behauptungen zu einem Ganzen.

Das Urtheil überhaupt ist das Bewusstsein einer Verbindung oder synthetischen Einheit in unsern Vorstellungen durch ein Bewusstsein der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Das letztere (Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine) gehört schon dem Momente der Qualität an, aber die Art der Verbindung dadurch oder das Verhältniss des Besondern zu dem Allgemeinen kommt erst in dem Momente der Relation hinzu.

Jedes einzelne Verhältniss eines Besondern zu einem Allgemeinen ist entweder ein kategorisches oder ein hypothetisches d. h. entweder ein Verhältniss der Unterordnung einer Vorstellung unter einen Begriff oder ein Verhältniss der Unterordnung eines Urtheils unter ein anderes. Dazu kommt dann noch die logische Vollständigkeit: das Verhältniss der Theile nicht zu einander, sondern zum Ganzen.

Jedes hypothetische oder divisive Urtheil enthält zugleich auch ein kategorisches Verhältniss in sich, indem die Folge vom Grunde, der Inbegriff der Theile vom Ganzen wie ein Prädicat ausgesagt wird.

Das hypothetische Urtheil ist immer aus zwei Urtheilen zusammengesetzt. In dem ersten wird der Grund und in dem zweiten die Folge gedacht. Das erstere heisst der Vordersatz, die Voraussetzung (Hypothesis), das andere der Nachsatz. Die Copula des Urtheils (Wenn — so) heisst hier die Consequenz. Das hypothetische Urtheil behauptet nun niemals etwas schlechthin, sondern immer unter Voraussetzung eines andern; es behauptet weder den Vordersatz noch den Nachsatz schlechthin, sondern nur die Abfolge des einen aus dem andern d. i. die Consequenz.

Dialectisch ist es besonders wichtig, sich den Unterschied der kategorischen von der divisiven Form recht deutlich zu

machen. Sage ich: Das Land an der Erdoberfläche besteht aus fünf Welttheilen: Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien, so ist dies offenbar ein divisives Urtheil. Denn Europa, Asien u. s. f. ist kein Prädicat oder Merkmal von der Erdoberfläche, sondern ein Theil derselben und als solcher selbst ein Gegenstand. Ich prädicire also nicht Europa, Asien u. s. w., sondern die Erfüllung des Ganzen durch seine Theile. Hier fällt der Unterschied der kategorischen und divisiven Form sofort in die Augen. Dagegen ist wegen der Aehnlichkeit des grammatischen Satzbaues die Verwechselung divisiver Urtheile mit kategorischen sehr leicht möglich bei divisiven Urtheilen folgender Art: die Gewohnheit beherrscht den Menschen. Ein Urtheil der Art braucht keine Bezeichnung, die es doch haben müsste, wenn es kategorisch wäre. Das kommt daher, weil im Subject ein Gesetz (die Gewohnheit), also die Form eines Ganzen und kein Gegenstand vorgestellt wird. Wenn man nun solche Urtheile für kategorisch hält und sie wie kategorische gebraucht, so schiebt sich unvermeidlich die Täuschung unter, als ob das Subject des Urtheils einen Gegenstand (ein Einzelwesen) bezeichnete, d. i. die Subjectsvorstellung gewinnt den Anschein der Wesenheit und so wird, ohne dass man es bemerkt, ein allgemeiner Begriff hypostasirt d. h. man kommt zu dem Realismus des Allgemeinen. Darauf beruht Schellings ganze Naturphilosophie. Schelling spricht nemlich von Licht, Schwere, Wärme, Electricität, Organismus und Polarität als ob sie Wesen wären, die in der Welt herumwandelten gleichsam als die weltordnenden und weltbildenden Mächte. Aber alle jene Ausdrücke bezeichnen gar keine wesenhafte Dinge, sondern nur einen Complex von Naturgesetzen, den wir auf Begriffe bringen.

Das divisive Urtheil bietet überhaupt die grösste Mannigfaltigkeit der Formen dar. Ein Ganzes kann entweder nach Inhalt oder nach Umfang bestimmt werden. Im erstern Falle sind die Theile Verbindungsglieder, im andern Eintheilungsglieder in dem Ganzen. Demgemäss ist ein divisives Urtheil entweder conjunctiv oder disjunctiv. Dieser Unterschied entspringt aus der logischen Form des Be-

griffes, der eine Vorstellung ist, die vermöge ihrer Allgemeinheit einen von ihrem Inhalt verschiedenen Umfang hat.

Jedes vollständige conjunctive Urtheil besteht aus mehreren einzelnen Sätzen, die aber in Gemeinschaft zusammen den ganzen Inhalt des Begriffes ausmachen, z. B. das Dreieck ist eine Figur, die nur drei Seiten hat. Es giebt auch unvollständige Conjunctionen, in denen nicht alle erforderlichen Verbindungsstücke vereinigt sind.

Das vollständige disjunctive Urtheil enthält gleichfalls ein Verhältniss zweier oder mehrerer Sätze gegen einander: aber nicht der Abfolge (wie das hypothetische Urtheil), sondern der logischen Entgegensetzung, indem das eine Glied das andere ausschliesst, aber zugleich auch der Gemeinschaft, indem alle Glieder zusammen den Umfang oder die Sphäre des Ganzen ausfüllen, so dass jeder Theil ein Ergänzungsstück aller übrigen zum Ganzen ist. Z. B. das Urtheil: „die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit oder durch eine äussere Ursache," umfasst alle mögliche Erkenntniss von den verschiedenen Arten des Daseins einer Welt, und jeder einzelne Satz in ihm ist ein Ergänzungsstück der andern. Nicht immer wird im Urtheil das Ganze der Erkenntniss mit genannt, obschon sich die Disjunction immer auf ein solches bezieht, das Urtheil hat nicht immer die Form: *A* ist entweder *B* oder *C*, sondern oft nur: Entweder ist *B* oder *C*. Dies ist jedoch nur eine grammatische Abkürzung des Ausdrucks, unbeschadet der logischen Vollständigkeit des Gedankens.

Das analytische conjunctive Urtheil ist die Erklärung und das analytische disjunctive Urtheil, die Eintheilung des Begriffes nach *A* und *Non-A*.

Conjunctiv erkenne ich die Allheit des Allgemeinen in einem Besondern, disjunctiv die Allheit des Besondern unter einem Allgemeinen, und in beiden Fällen kann das divisive Urtheil entweder nach kategorischer oder nach hypothetischer Form gebildet sein.

Kategorisch, denn das innere Verhältniss ist entweder einfach, wenn eine Vorstellung in der Sphäre der andern ent-

halten ist, oder gegenseitig, wenn mehrere Vorstellungen mit einander zu einem Ganzen verbunden sind.

Hypothetisch, denn auch das äussere Verhältniss ist entweder einseitig oder wechselseitig. Im hypothetischen Urtheil ist der Grund unabhängig, die Folge abhängig. Im divisiven Urtheil unter hypothetischer Form dagegen findet eine gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Theile von einander im Ganzen statt. In dem Urtheil: „die Erde zieht den Mond an" liegt ein hypothetisches Verhältniss, die Mondbewegung wird als abhängig von der Anziehungskraft der Erde vorgestellt. Dagegen ist das Urtheil: „Erde und Mond ziehen sich gegenseitig an" ein divisives, denn das Subject: „Erde und Mond" nennt ein Ganzes der Wechselwirkung und das Prädicat die Art und Weise dieser Wechselwirkung. Bei solchen divisiven Urtheilen, die aus singulären Urtheilen zusammengesetzt sind, giebt es eigentlich keinen Unterschied der conjunctiven und disjunctiven Form, da sie nur ein Ganzes aus seinen Theilen zusammenstellen. Sind dagegen die divisiven Urtheile allgemeine, so tritt dieser Unterschied hervor, indem die conjunctiven die Allheit der Gründe einer Folge, die disjunctiven die Allheit der Folgen eines Grundes angeben. Ein Beispiel für ein conjunctiv hypothetisches Urtheil ist folgendes: „der Ertrag der Erndte hängt ab 1) vom Klima des Landes, 2) von der Güte des Bodens, 3) von der Bewässerung, 4) von der Bearbeitung, 5) von der Güte des Saatkorns, 6) von der Witterung und 7) von der Bestellzeit." Disjunctiv hypothetisch dagegen ist folgendes Urtheil: „Ein nasses Jahr wirkt 1) auf die Gesundheit, 2) auf den Feldbau, 3) auf die Gewerbe und 4) auf den Verkehr."

Sowie die drei Bestandtheile des Urtheils: Subject, Prädicat und Copula wesentlich zum Urtheil gehören und in der Natur des Verstandes gegründet sind, so auch die logischen Formen derselben. Es giebt nur die drei Formen der Copula: die kategorische, hypothetische und divisive. Andre bloss durch den Verstand denkbare Verhältnisse giebt es nicht und die Sprache kann daher auch keine anderen ausdrücken.

Man darf aber nicht meinen, dass bei der Bildung einer Sprache der Geist diese logischen Formen schon vor Augen gehabt und nun erst die Sprache darnach gebildet habe. Mit solcher Absicht und Ueberlegung erfolgt keine Sprachbildung, diese macht sich vielmehr von selbst, aber sie wird Mittel schaffen, die Verhältnisse, welche der Verstand denkt, auszudrücken. Wie dies geschieht, ist zufällig. Die bloss durch den Verstand denkbaren Verhältnisse liegen unbewusst im Geist den zufällig sich bildenden Sprachformen zum Grunde, die zur Bezeichnung derselben dienen. Bei dieser Zufälligkeit der Sprachbildung giebt es dann oft grammatisch verschiedene Wendungen des Ausdrucks, die logisch dennoch immer ein und dasselbe bedeuten. Z. B. das hypothetische Urtheil: Wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm, lässt sich auch in den beiden grammatischen Formen aussprechen: der Sonnenschein erwärmt den Boden, und der Boden wird von dem Sonnenschein erwärmt. Hier erkennt man sogleich den Ursprung des grammatischen Objects oder des Accusativs. Das Object der Grammatiker ist nemlich seinem Ursprunge und seiner logischen Natur nach nichts anderes, als das Subject des Nachsatzes eines hypothetischen Urtheils. Jedes Urtheil, das zwei Subjecte hat, ist gleichfalls ein hypothetisches oder enthält wenigstens ein hypothetisches Verhältniss, denn ein solches Urtheil bestimmt einen Gegenstand in Bezug auf einen andern. Z. B. das Urtheil: „zwischen zwei Puncten (oder durch zwei Punkte) ist nur eine gerade Linie möglich," drückt die Abhängigkeit der Lage oder der Construction einer geraden Linie von der gegebenen Lage zweier Puncte aus. Wir sind also grammatisch gar nicht an die Form: W e n n *A* i s t, s o i s t *B*, gebunden, um ein hypothetisches Urtheil auszusprechen, dem dienen auch viele andere Formen und die hypothetische Copula verbirgt sich häufig in den Inhalt des Verbums oder Zeitwortes.

Die Sprache bietet auch Mittel dar, um verschiedene logische Urtheilsformen grammatisch in Einen Ausdruck zusammenzuziehen. Dies geschieht z. B. durch Conjunctionen. Sage ich: w e i l die Sonne scheint, so wird der Boden warm, so ist

dies kein rein hypothetisches, sondern ein zusammengesetzt kategorisch-hypothetisches Urtheil d. i. ein Urtheil, das mit einem behaupteten Grunde eine Folge verknüpft. Wie Verschiedenartiges die Sprache in einem Ausdrucke vereinigen kann, sieht man aus Beispielen wie diesem: Brutus ist der Mörder des Cäsar, oder: Philipp ist der Vater des Alexander. In diesen Urtheilen liegt offenbar das hypothetische Verhältniss der Abhängigkeit des Einem von dem Andern, die Sprache drückt aber nicht nur die logische Form der Abhängigkeit, sondern auch zugleich die Art derselben aus, und zwar durch ein einziges Wort. In diesem Wort ist nicht bloss die hypothetische Urtheilsform, sondern zugleich auch ihr empirischer Schematismus ausgedrückt. Daher versteckt sich die hypothetische Copula (der Ausdruck der Beziehung des einen Gegenstandes zu dem andern oder seinem Zustande) in die Bedeutung des Wortes. Dazu kommt noch, dass der Satz zugleich die Assertion des Grundes ausdrückt, also eigentlich ein zusammengesetzt kategorisch-hypothetisches Urtheil enthält. Denn jedes Urtheil der Art behauptet einmal das Dasein oder die Wirklichkeit von Etwas und dann die Abfolge von etwas Anderem aus diesem. Durch die Bedeutung des Verbums wird aber zugleich die Veränderung, welche in dem Zustande des zweiten Subjects stattfindet, mit ausgedrückt.

Das kategorische Urtheil hat einen doppelten Gebrauch, einen logischen und einen reellen. Logisch kann jede Vorstellung, von der sich Merkmale angeben lassen, Subject eines kategorischen Urtheils sein, die Abplattung der Erde so gut wie die Erde selbst, die Farbe eines Körpers so gut wie der Körper selbst, dessen Beschaffenheit sie ist. Metaphysisch, der reellen Bedeutung nach ist das Subject das für sich Seyende, die Substanz, das Prädicat ihre Eigenschaft.

Ebenso giebt es zwei Bedeutungen der hypothetischen Form. Ein hypothetisches Verhältniss enthält immer ein Verhältniss von Grund und Folge. Hier ist nun der Grund entweder Erkenntnissgrund (*ratio cognoscendi*) oder Erklärungsgrund, Realgrund (*ratio essendi*). Der erstere gehört nur zum logischen Zusammenhang unserer Behauptun-

gen, der letztere zum reellen Zusammenhang der Dinge. Bei dem letztern giebt es aber wiederum zwei Fälle: entweder ist der Grund die Bedingung oder die Ursache. Die Bedingung ist der Grund des So-sein's, z. B. Wenn in einem Dreieck zwei Winkel jeder 45° betragen, so ist es ein gleichschenkliges rechtwinkliges Dreieck. Oder: Das Vergangene kann nicht ungeschehen gemacht werden. Urtheile der Art entspringen aus der reinen Anschauung, welche eine der vorzüglichsten Quellen unsrer hypothetischen Urtheile ist. Raum und Zeit sind so beschaffen, dass alle ihre Theile in einem solchen Verhältniss zu einander stehen, dass jeder derselben immer wieder durch andere bestimmt und bedingt ist. Im Raum ist dies Verhältniss die Lage, in der Zeit die Folge. Ursache endlich ist der Grund der Veränderung oder des Werdens. Hier folgt nicht bloss eins aus dem andern, sondern es erfolgt eins durch das andere.

Dem divisiven Urtheil endlich liegt immer die Form eines Ganzen und der Allheit seiner Theile zu Grunde. Hier müssen wir aber unterscheiden zwischen dem reellen Ganzen und dem logischen Ganzen. Das reelle Ganze besteht entweder aus der Zusammensetzung oder aus der Wechselwirkung seiner Theile. In beiden Fällen muss man aber, wenn man dasselbe denkend auffassen will, daraus ein logisches Ganzes d. i. den Umfang oder Inhalt eines Begriffes bilden. In dem Urtheil: das Land an der Erdoberfläche wird in fünf Welttheile getheilt: Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien, denke ich ein Ganzes der Zusammensetzung; der logischen (nicht grammatischen) Form nach liegt aber darin eine Eintheilung oder vollständige Disjunction von der Sphäre des Begriffs „Welttheil." Dagegen in dem Urtheil: Brutus und Cassius verschworen sich gegen Cäsar, ist von Verschwörung d. i. von einer Art der Wechselwirkung die Rede. Der logischen Form nach liegt aber auch hierin eine Disjunction von der Sphäre des Begriffs: „Verschwörer gegen Cäsar," welcher hier das Prädicat zweier verbundener Subjecte ist.

§. 29.

Seiner Modalität nach ist das Urtheil überhaupt eine Behauptung, eine Aussage. Davon hat es auch seinen Namen. Denn „Urtheilen" ist nicht, wie Einige behaupten, aus der Verbindung von Ur und Theilen abzuleiten, sondern es kommt von dem altdeutschen Worte: ordalen, aussagen, wovon noch das Wort Ordalie vorhanden ist. Damit stimmt auch der juristische Sprachgebrauch, wornach Urthel gleichbedeutend mit Erkenntniss oder Richterspruch ist. Das Urtheil ist eine mittelbare Erkenntniss durch Begriffe, die eine unmittelbare als ihren Grund voraussetzt. Sage ich: dort steht das Haus vor uns, so spreche ich nur das aus, was ich sehe; das Urtheil wiederholt hier nur denkend eine Sinnesanschauung, die der Grund der Giltigkeit desselben ist. Hier sind nun folgende Fälle möglich. Entweder ist der Grund der Giltigkeit des Urtheils gegeben oder nicht, und im erstern Falle liegt dieser Grund entweder in der unmittelbaren Erkenntniss des Sinnes oder in der unmittelbaren Erkenntniss der reinen Vernunft. Demnach unterscheiden sich die problematischen, assertorischen und apodictischen Urtheile.

Das Urtheil ist das Instrument, durch das der Verstand erkennt. Der Verstand bildet sich dasselbe durch willkürliche Ueberlegung und Vergleichung. Es ist auf der einen Seite ein Product der willkürlichen Reflexion, auf der andern Seite aber Erkenntniss. Es muss daher auch beim Urtheil der Unterschied des blossen Denkens und Erkennens vorkommen, und dieser zeigt sich in dem Momente der Modalität oder rücksichtlich der Form der Giltigkeit des Urtheils in dem Unterschied des Problematischen und Assertorischen. Der Begriff ist jederzeit bloss problematisch, die Anschauung dagegen ist jederzeit assertorisch und es kommt bei beiden der Unterschied des Problematischen und Assertorischen nicht vor.

Der Modalität des Urtheils entsprechen keine besondern Redetheile im Satzbau, sie lässt sich daher auch nicht grammatisch ausdrücken. Die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen hängen zwar mit diesen subjectiven Unter-

schieden in den Verhältnissen des Bewusstseins zur unmittelbaren Erkenntniss zusammen, aber sie sind nicht dieselben. Den Unterschied zwischen den modalischen Urtheilsformen und den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen ersieht man aus Folgenden. Ich kann mit gleichem Rechte sagen: „Jeder Adler ist ein Vogel" und: „jeder Greif ist ein Vogel." Hier behaupte ich nicht das Dasein der Dinge, die in der Sphäre des Subjectsbegriffs gedacht werden, sondern nur die Nothwendigkeit ihrer Einordnung in den Begriff des Vogels, ganz abgesehen davon, ob der Subjectsvorstellung wirkliche Dinge entsprechen oder nicht: das Urtheil gilt mit Apodicticität. Dagegen wenn ich sage: der Münster in Strasburg ist der höchste Thurm in Europa, oder: Einige Vögel sind Adler, so liegt zwar keine Apodicticität, aber doch eine Assertion in diesen Urtheilen: es liegt darin die Behauptung des Daseins der Dinge, von denen das Urtheil spricht. Im Allgemeinen also erkennen wir durch die assertorische Urtheilsform das Dasein oder die Wirklichkeit der Dinge, durch die apodictische Urtheilsform die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze. Demohnerachtet giebt es Fälle, wo man das Dasein eines Dinges oder einer Begebenheit auch durch apodictische Urtheile erkennt z. B. bei Berechnung einer Mondfinsterniss. Umgekehrt kommen auch Fälle vor, wo man die Nothwendigkeit eines Gesetzes durch bloss assertorische Urtheile erkennt. Dieser Fall kommt bei den Inductionen vor.

Für die Dialectik ist es hier von grosser Wichtigkeit die modalische Bejahung und Verneinung von der qualitativen sorgfältig zu unterscheiden. Die qualitative Bejahung behauptet, dass ein Prädicat einem Subjecte zukomme, die modalische behauptet, dass das Subject existire. Alle Existentialsätze enthalten daher eine modalische und keine qualitative Bejahung. Logisch kann man aber die Existenz (das Dasein) einem Dinge wie ein Prädicat beilegen, obschon es reell genommen keines ist. Kant bemerkte dies, als er bei der Frage nach dem absolut nothwendigen und zufälligen Dasein (einer Frage, der man bei den Beweisgründen für das Dasein Gottes nicht ausweichen kann) den Begriff des Daseins erör-

terte. Er stellt hier die Behauptung fest, dass das Dasein gar kein Prädicat oder Bestimmung (Determination) von irgend einem Dinge ist. Der Held des Romans ist so gut nach allen Beziehungen selbst denen der Zeit und des Orts bestimmt, wie der Held der Geschichte, und dennoch hat der letztere existirt, der andere nicht. Ein Ding kann durchgängig bestimmt sein und ist dennoch ein bloss mögliches Ding. Es würde als wirkliches Ding dieselben Prädicate und Beschaffenheiten haben, die es als ein bloss mögliches hat. Wenn es nun wirklich wird, so kommt keine neue Bestimmung hinzu, sondern es erhält nur mit allen seinen Bestimmungen das Dasein.

Gleichwohl kann man die Wirklichkeit oder das Dasein des Subjects auch wie ein Prädicat von demselben aussagen. Es ist aber alsdann das Dasein nicht sowohl ein Prädicat des Dinges, als vielmehr meiner Vorstellung desselben. Wenn ich sage: *S* ist da, so weise ich mit diesem „da“ gleichsam auf die Stelle in der Anschauung hin, wo das *S* steht; ich verknüpfe dadurch meinen Begriff mit der Anschauung oder der unmittelbaren Erkenntniss, behaupte also die Realität dieses Begriffes in der Anschauung. Daher man auch um die Richtigkeit eines Existentialsatzes darzuthun nicht in dem Begriffe des Subjects suchen darf, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, man beruft sich auf die Anschauung, die man selbst oder Andere von dem Gegenstande gehabt haben.

§. 30.

Als Resultat aus dem Vorhergehenden erhalten wir nun folgende Tafel der logischen Urtheilsformen:

1. Quantität der Urtheile:
Einzelne,
Besondre,
Allgemeine.

2. Qualität:
Bejahende,
Verneinende,
Beschränkende,

3. Relation:
Kategorische,
Hypothetische,
Divisive.

4. Modalität:
Problematische,
Assertorische,
Apodictische.

Alle Eintheilung *a priori* durch Begriffe muss Dichotomie sein. Dies ist auch hier der Fall. Da aber das eine Eintheilungsglied stets selbst wiederum dichotom ist, so entsteht dadurch die Dreitheiligkeit in der Tafel der logischen Urtheilsformen.

§. 31.

Es ist geschichtlich merkwürdig wie nur allmälig und langsam die logische Form des Urtheils erkannt und verstanden worden ist. Platon hat noch eine offenbar falsche, um nicht zu sagen, mysteriöse Vorstellung von diesem Gegenstande. Die platonische Philosophie gründet sich auf die richtige Lehre, dass die gedachte Erkenntniss (d. i. das Urtheil) nicht einzig und allein aus der Sinnesanschauung hervorgehe, sondern dass es einen von der Sinnesanschauung unabhängigen ursprünglichen Quell nothwendiger Wahrheiten im Menschengeiste gebe. Aber die Vorstellung, die sich Platon von der Art und Weise macht, wie wir im Urtheil zum Bewusstsein dieser unmittelbaren Erkenntniss gelangen, ist höchst merkwürdig und hängt aufs Engste zusammen mit seiner Ideenlehre. Das Urtheil reicht, wie wir gesehen haben, dadurch über die Anschauung hinaus, dass es Erkenntniss durch Begriffe ist, es überflügelt also die Anschauung durch den Gebrauch abstracter, allgemeiner Vorstellungen. Nun fassen wir die Wirklichkeit der Dinge in kategorischen Urtheilen auf

und ordnen sie in diesen der Vorstellung eines Gesetzes oder einer allgemeinen Vorstellung unter. Diese allgemeine Vorstellung (der Begriff als solcher) kommt im Prädicat des kategorischen Urtheils vor. Auf der Natur des Prädicats oder der Subsumtion von Gegenständen unter den Begriff beruht es, dass das Urtheil, ohnerachtet der Willkürlichkeit seiner Bildung doch das einzige Instrument des Bewusstseins um die Nothwendigkeit der Wahrheit ist. Diese Bedeutung, die das Prädicat für die Nothwendigkeit der Erkenntniss hat, hat Platon wohl erkannt, aber er hat die abstracte, bloss allgemeine Natur desselben gänzlich verkannt. Der Begriff (*εἶδος*) als Prädicat ist ihm nemlich keine allgemeine Vorstellung, sondern die Vorstellung von einem unsichtbaren nur denkbaren Gegenstande (*ἰδέα*). Sowie er das ganze Gebiet des Erkennbaren in zwei Theile theilt: das des Sichtbaren (*ὅρατον*) und das des Denkbaren (*νόητον*), so besteht auch das Urtheil aus zwei Theilen: dem Subject und dem Prädicat. Im Subject des Urtheils werden *ταῦτα* d. i. die vielen zufälligen sichtbaren Dinge der Sinnenwelt vorgestellt, im Prädicat *τὸ αὐτὸ τὸ* des Begriffes selbst d. i. der Eine nothwendige unsichtbare Gegenstand der Ideenwelt, dem jene Vielen gleichen. Die im Subject vorgestellten *ταῦτα* sind nur wie die wandelbaren Schatten, denen als das eine unveränderliche Wesen das *τὸ αὐτὸ τὸ* des Prädicatbegriffes d. i. die *ἰδέα* zum Grunde liegt. Das Urtheil selbst, meint er, sage die Theilschaft (*μεθέξις*) der vielen sichtbaren Dinge an dem Begriffe aus, durch den jener Eine unsichtbare Gegenstand vorgestellt werde. Er giebt also dem Prädicate anstatt seiner bloss logischen Bedeutung der Allgemeinheit der Vorstellung eine metaphysische der Wirklichkeit eines Einzelwesens und er denkt sich dasselbe als Idee (*ἰδέα*) d. i. als den Einen unsichtbaren Gegenstand in dem Gebiete des *νόητον*, dem die vielen ihm gleichbenannten Gegenstände im Gebiete des *ὅρατον* gleichen, und der ausserhalb der Sinnenwelt und von dem Sichtbaren getrennt *ὄντως ὄν* bestehe. Er setzt also voraus, dass der Gegenstand und die Wesenheit schon durch den allgemeinen Begriff, also durch eine blosse Denkform gegeben sei, ohne An-

schauung. In der That aber sind die Denkformen nur die Instrumente des Bewusstseins um die nothwendigen Wahrheiten, für sich aber leer und ohne eigenen Gehalt der Erkenntniss.

Aristoteles, der die logische Form des Denkens, durch die Platon die höhere Erkenntniss des Nothwendigen schon gegeben glaubte, zu einem besondern Gegenstande seiner Untersuchungen macht, kommt zu dem Resultate: Wesen kann nur im Subject und nicht durch das Prädicat des kategorischen Urtheils gedacht werden. Der Vorstellung des Prädicats kommt keine Wesenheit (*οὐσία*) zu. Die Wesenheit kommt nur dem Einzelnen und nicht dem Allgemeinen zu. Das Allgemeine wohnt den Dingen ein und existirt nicht getrennt von denselben und ausserhalb derselben in besondern Wesenheiten. So richtig nun auch hier Aristoteles die abstracte Natur der Begriffe und die Wesenlosigkeit des Allgemeinen anerkennt, so begeht er doch auch wieder einen Fehler anderer Art. Obschon er nemlich *τὸ εἶδος* (die allgemeine Vorstellung, den Artbegriff) als Prädicat bestimmt, so schiebt er ihm doch später die Natur des Subjects unter, indem er die Wesenheit der Dinge durch die Definition d. i. durch den Inhalt des Begriffes festhalten zu können meint, während in Wahrheit die Wesen doch erst durch die Anschauung in den Umfang des Subjectsbegriffes geliefert werden. Er setzt also ebenso wie Platon fälschlich voraus, dass der Gegenstand, das Einzelwesen (Individuum) nicht durch die Anschauung, sondern durch den Begriff (*εἶδος*) gegeben werde, aber während Platon diesem Gegenstande ein wirkliches Dasein ausserhalb der Raumwelt (als *ἰδέα*) giebt, wogegen die mit ihm gleichbenannten Gegenstände der sichtbaren Raumwelt nur wesenlose Schattenbilder sind, so verwirklicht sich nach Aristoteles *τὸ εἶδος* in der Raumwelt selbst an der Materie als Gestalt (als *μορφή*). So hängen die höchsten metaphysischen Ansichten aufs Engste mit der Einsicht in die Natur des Urtheils zusammen.

2) Die Kategorieen.

§. 32.

Wir wissen jetzt, dass uns die metaphysischen Grundbegriffe oder die Kategorieen durch die logischen Urtheilsformen zum Bewusstsein kommen. Welches sind nun die Vorstellungen, deren wir uns durch die Formen der Urtheile bewusst werden? Betrachten wir irgend ein Urtheil genau, so können wir bald bemerken, dass ausser den im Subject und Prädicat mit Worten ausgedrückten auch noch andere Begriffe darin enthalten sind. Man nehme z. B. das Urtheil: „Wenn die Sonne scheint, so wird der Boden warm.“ Durch dieses Urtheil erkennen wir, ohne dass es mit Worten genannt ist, den Sonnenschein als die Ursache der Bodenwärme und die letztere als die Wirkung des erstern, und dies bloss durch die Form des hypothetischen Urtheils. Diese Urtheilsform bringt nemlich zu dem Gehalte des Urtheils d. i. zu den mit Worten genannten Dingen noch den Begriff der Bewirkung hinzu, der in jenem Urtheil durch gar kein besonderes Wort, sondern nur durch die hypothetische Urtheilsform bezeichnet ist. Ja gerade durch diesen nur durch die Form des Urtheils ausgedrückten Begriff der Bewirkung sind die in dem Urtheil mit Worten genannten Dinge als nothwendig verknüpft gedacht. Es liegt also noch ein besonderer Gehalt der Erkenntniss im Urtheil, der sich nicht in Worten, sondern nur in der logischen Form des Urtheils darstellt. Ohne die Begriffe von Ursache und Wirkung zu nennen, werde ich mir ihrer hier doch bewusst und zwar nur durch die logische Form des hypothetischen Urtheils. Die logischen Urtheilsformen sind gleichsam die Fenster, durch die wir auf Stellen unserer unmittelbaren Erkenntniss sehen, an denen ein Gehalt liegt, der für sich dunkel bliebe, da er nicht anschaulich ist. Die Urtheilsformen verwandeln sich nicht in diesen Gehalt, sondern dieser Gehalt tritt durch sie nur ins Bewusstsein ein; er muss also schon anderwärts her gegeben sein. In jedem Urtheil liegen demnach nach den vier Momenten der Urtheilsformen noch vier Begriffe,

die nicht durch Wörter (besondere Lautzeichen), sondern nur durch die logische Form des Urtheils ausgedrückt sind. Z. B. in dem Urtheil: „der Aetna ist ein feuerspeiender Berg" liegen ausser den beiden Vorstellungen: „Aetna" und „feuerspeiender Berg," welche den Gehalt des Urtheils bilden, auch noch die Begriffe der Einzelheit, Realität, des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft und des Daseins, welche hinter der logischen Form jenes Urtheils stehen und durch dieselbe gedacht werden. Denn bloss durch diese Form des Urtheils wird der Aetna als ein wirkliches Einzelwesen vorgestellt, dessen eine Eigenschaft eine besondere Realität ist, die das Prädicat angiebt. In der logischen Form des Urtheils liegt also das eigenthümlich Neue, was in der gedachten Erkenntniss über die Anschauung zur Erkenntniss des Gegenstandes hinzukommt. In jeder anschaulichen Vorstellung nun liegt eine besondere Bestimmung des Gegenstandes z. B. die rothe Farbe der Rose ist eine Bestimmung und zwar eine Beschaffenheit der Rose. Ebenso enthält auch die Form des Urtheils eine besondere Bestimmung des Gegenstandes, und wie wir uns von der anschaulichen Bestimmung des Gegenstandes einen Begriff machen, so können wir uns auch von dem, was nur durch die Form des Urtheils in Bezug auf den Gegenstand bestimmt wird, einen Begriff machen. Thun wir dies, so kommen wir auf die Kategorieen oder die metaphysischen Grundbegriffe. Da wir nun alle möglichen Urtheilsformen kennen, so brauchen wir nur die Tafel derselben durchzugehen, um das vollständige System der Kategorieen zu erhalten.

In dem Momente der Quantität oder der Grösse bestimmt das einzelne Urtheil seinen Gegenstand als ein einzelnes Ding (Einzelwesen, Individuum), also rücksichtlich der blossen Form des Subjects d. i. dem Begriff der Grösse nach als eine Einheit; das besondere als eine Vielheit von Dingen derselben Art; das Allgemeine als eine Allheit von Dingen einer bestimmten Art.

In dem Momente der Qualität oder der Beschaffenheit giebt das bejahende Urtheil eine reale Qualität seines Gegenstandes an d. h. es legt seinem Gegenstande eine Realität

als Beschaffenheit bei. Das verneinende Urtheil behauptet den Mangel einer gewissen Realität von seinem Gegenstande, es spricht also die Negation einer bestimmten Beschaffenheit aus. Das unendliche Urtheil behauptet, dass einem Objecte zwar eine bestimmte Realität zukommt, die aber durch Negation eingeschränkt ist d. i. Beschränkung oder Limitation.

In dem Momente der Relation oder des Verhältnisses wird im kategorischen Urtheil der Gegenstand als Grund seiner Accidenzen d. i. als Substanz oder Wesen vorgestellt. Dasjenige nemlich, was nur als Subject und nicht als Prädicat eines kategorischen Urtheils gedacht werden kann, ist die Substanz oder das Wesen eines Dinges. Dagegen ist der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern diese im Prädicat eines kategorischen Urtheils gedacht wird, eine Eigenschaft dieses Dinges. Unmittelbar in der Anschauung beobachten wir nur wechselnde Zustände und Beschaffenheiten. Wir sehen z. B. das Wasser bald tropfbar flüssig, bald als Dunst, bald starr als Eis. Dass aber alle diese wechselnden Beschaffenheiten und verschiedenen Zustände der Tropfbarkeit, Dunstförmigkeit und Starrheit nur Eigenschaften eines und desselben Dinges (einer bestimmten Substanz) sind, das erkennen wir nur vermöge der kategorischen Form des Urtheils. Die Substantialität oder Wesenheit eines Gegenstandes (wie hier des Wassers) wird also nicht mit angeschaut, sondern nur kraft der kategorischen Urtheilsform hinzugedacht.

Im hypothetischen Urtheil wird Etwas als der Grund der Existenz von etwas Anderen vorgestellt d. i. die Bewirkung des Einen durch das Andre. Anschaulich erkennen wir nur, dass eins auf das andere folgt (d. i. die Succession), aber dass eins durch das andere ist, können wir nur denkend erkennen. Z. B. der Tag folgt auf die Nacht, aber die Nacht ist nicht die Ursache des Tages. Das Erstere liegt unmittelbar in der Anschauung, aber das Andere beruht auf der nur denkbaren Verknüpfung der Existenz der Dinge. Der Gegenstand, der nur im Vordersatze eines hypothetischen Urtheils gedacht

werden kann, ist Ursache und derjenige der nur im Nachsatze eines solchen gedacht werden kann, Wirkung, durch das ganze hypothetische Urtheil wird aber das Verhältniss der Bewirkung (Causalität) gedacht.

Im divisiven Urtheil wird die Form eines Ganzen als Grund der Gemeinschaft aller Theile desselben erkannt. Wir erkennen durch ein solches Urtheil die Gemeinschaft mehrerer Dinge, deren Existenz zu einem Ganzen verknüpft ist d. i. Wechselwirkung. Z. B. wenn ich sage: „Erde und Mond ziehen sich gegenseitig ein", so werden Erde und Mond als die Glieder oder Theile bestimmt, die zusammen ein Ganzes der Wechselwirkung, das als Anziehung bestimmt wird, ausmachen.

Jedes divisive Urtheil enthält Vorstellungen oder Urtheile, welche einander nicht subordinirt, sondern coordinirt sind; so dass sie einander nicht einseitig wie in einer Reihe, sondern wechselseitig wie in einem Aggregat bestimmen. Dieselbe Verknüpfung wird nun auch in einem Ganzen der Dinge gedacht. Im hypothetischen Urtheil erkennen wir das eine Ding von dem andern abhängig, das eine als Ursache, das andere als Wirkung. Darum macht das eine mit dem andern nicht ein Ganzes aus wie z. B. der Weltschöpfer mit der Welt. Dagegen im divisiven Urtheil erkennen wir jedes Ding in Bezug auf die andern ihm in diesem Urtheil nebengeordneten als Ursache und Wirkung zugleich. Der Grund bestimmt hier nicht bloss einseitig die Folge, sondern die Folge bestimmt auch wiederum den Grund, so dass eine wechselseitige Abhängigkeit der Glieder von einander in einem Ganzen der Wechselwirkung stattfindet.

Nach dem kategorischen Verhältniss ist die Existenz des Einen in der Existenz des Andern gegründet; nach dem hypothetischen Verhältniss ist die Existenz des Einen durch die Existenz des Andern gegründet und nach dem divisiven Verhältniss ist die Existenz des Einen zugleich mit der Existenz der Andern in der Form eines Ganzen gegründet. Wir denken also durch die logischen Formen der Copula oder die relativen Urtheilsformen das In, Durch und Mit d. i. Inhärenz, De-

pendenz und Gemeinschaft. Dieses „In, Durch und Mit" kann nie ein Gegenstand der Anschauung, sondern nur denkend erkannt werden: es sind verschiedene Formen der Verknüpfung der Existenz der Dinge unter einander. Sowie im Raume und in der Zeit die gegebenen Gegenstände selbst unter einander verbunden sind und zwar im Raum in Bezug auf ihr Zugleichsein, in der Zeit in Bezug auf ihr Nacheinandersein, so ist durch die Kategorieen der Relation ihre Existenz unter einander verbunden.

Durch die modalischen Urtheilsformen endlich denke ich die verschiedenen Formen der Verknüpfung der Existenz der Dinge mit meiner Erkenntniss. Die Kategorieen der Modalität sind also die Kategorieen des Seins. Derjenige Gegenstand, der durch ein problematisches Urtheil wenigstens gedacht werden kann, ist ein möglicher, der eines assertorischen ein wirklicher und der eines apodictischen ein nothwendiger. Diese Begriffe müssen aber als Verhältnissbegriffe ihre Correlate haben. Denn die Erkenntniss findet durch die genannte Urtheilsform entweder statt oder nicht. Wir erhalten daher folgende verschiedene Arten des Seins:

Möglichkeit und Unmöglichkeit,
Wirklichkeit (Dasein, Existenz) und Nichtsein,
Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Unmöglich z. B. ist das, was auch nicht einmal im problematischen Urtheil gedacht werden kann z. B. dass der Kreis viereckig sei. Zufällig ist das, was nicht im apodictischen, sondern nur im assertorischen Urtheil vorgestellt wird.

Wir haben schon gesehen, sowie das Urtheil zur Anschauung hinzutritt und im Bewusstsein seine Form mit der Anschauung verbindet, so wird das subjective Bewusstsein zu einem objectiven, das momentane empirische Bewusstsein in ein Bewusstsein überhaupt verwandelt, welches mit seiner Giltigkeit nicht an Ort und Zeit gebunden ist. Dies kommt daher, dass wir uns im Urtheil der nothwendigen Bestimmungen bewusst werden, welche in unserer Erkenntniss liegen. Da wir aber nur mittelbar mit Hilfe der problematischen allgemeinen Vorstellungen dieses Bewusstsein ausbilden kön-

nen, so bleibt auch in den Urtheilen noch ein Unterschied der Form. Dieser Unterschied der Form zeigt sich darin, ob wir nur Wahrnehmungen ins Urtheil auffassen, oder ob wir uns der nothwendigen Bestimmungen selbst *in abstracto* bewusst werden. Das erstere giebt die assertorischen Urtheile, durch welche wir zur Kenntniss des Daseins der Thatsachen gelangen, das andere giebt die apodictischen Urtheile, welche uns zur Einsicht in nothwendige Gesetze führen.

Wir erhalten also aus dem Vorhergehenden folgende Tafel der Kategorieen:

1. Quantität:
Einheit,
Vielheit,
Allheit.

2. Qualität:
Realität,
Negation,
Beschränktheit.

3. Relation:
Wesen und Eigenschaft,
Ursach und Wirkung,
Gemeinschaft der Theile im Ganzen oder Wechselwirkung.

4. Modalität:
Möglichkeit und Unmöglichkeit,
Dasein und Nichtsein,
Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

§. 33.

Die Kategorieen laufen den Urtheilsformen parallel, denn sie werden durch die logischen Formen der Urtheile gedacht. Diese letztern sind also die Instrumente, durch die der Verstand zum Bewusstsein der metaphysischen Grundbegriffe gelangt. Eben darum müssen die Urtheilsformen auch zum Leitfaden der Entdeckung der Kategorieen dienen können. Leitfaden ist überhaupt ein Faden, der durch das Dunkel eines Labyrinths gebraucht wird, um sich nicht darin zu verirren. Er zeigt uns, von wo wir ausgehen müssen und wohin wir zu gehen haben. Eines solchen Leitfadens bedürfen wir, wenn wir durch das dunkle Gewirr der metaphysischen Erkenntniss mit Sicherheit bis auf ihre letzten Gründe hinabsteigen wollen. Diesen Leitfaden nannte Kant „den transcendentalen Leitfaden“, weil er zugleich den Grund der Möglichkeit des Be-

wusstseins um die metaphysischen Grundbegriffe oder die Kategorieen angiebt. Kant nennt nemlich dasjenige „transcendental“, was den Grund der Möglichkeit von einer Vorstellung *a priori* in sich enthält. Es giebt und kann nur so viel Kategorieen geben, als es Urtheilsformen giebt, weil uns anders als durch die Urtheilsformen kein metaphysischer Grundbegriff zum Bewusstsein kommen kann. Da wir nun die Urtheilsforformen vollständig aufzählen können, so haben wir auch das vollständige System der metaphysischen Grundbegriffe, und wenn es sonst noch metaphysische Vorstellungen irgend einer Art giebt, so müssen diese aus den Kategorieen entspringen oder in denselben auf irgend eine Weise wurzeln.

Wir lernen hier zugleich eine dritte Art der Bildung der Begriffe kennen. Die Begriffe entspringen:

1) aus der Abstraction vermittelst des Schematismus der Einbildungskraft, dessen sich die Aufmerksamkeit bemächtigt hat,

2) aus der logischen Determination d. i. der Verbindung von Merkmalen,

3) aus der blossen Form der Urtheile. Dies sind die metaphysischen Grundbegriffe, denn über den Gehalt der Anschauungen hinaus besitzen wir keine andern Begriffe als diese aus den logischen Urtheilsformen.

Da sich nun die Verhältnisse der Urtheilsformen tabellarisch auseinanderlegen und darstellen lassen, so muss das Gleiche auch mit den Kategorieen möglich sein. In dieser tabellarischen oder tableau-artigen Auf- und Nebeneinanderstellung liegt, wie wir bald sehen werden, der grosse Vortheil, den der transcendentale Leitfaden der Metaphysik gewährt.

Wie unterscheiden sich nun Urtheilsform und Kategorie von einander und wie verhalten sie sich zu einander. Das Urtheil ist ein allgemeines Bewusstsein einer Erkenntniss und die logische Form des Urtheils ist die Form dieses Bewusstseins. Sie ist subjectiv die logische Form der Vorstellungen und ihres Verhältnisses im Urtheil. Die Kategorie dagegen ist eine objective Bestimmung des Gegenstandes. Die Urtheilsform ist eine Form der analytischen Einheit des Denkens,

unter der man wieder unterscheidet die Form des Subjects, des Prädicats, der Copula und der Begründung. Die Kategorie dagegen ist eine Form der synthetischen Einheit des Erkengens, in der Mannigfaltiges verbunden ist.

Durch das bis jetzt Gefundene, wird uns nun auch die Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnissweise aus blossen Begriffen, die anfangs so viele Schwierigkeiten hatte, schon begreiflicher. Die gedachte oder discursive Erkenntniss überhaupt ist die Erkenntniss durch Begriffe. Die metaphysische Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss durch Begriffe, sondern auch eine synthetische Erkenntniss aus blossen Begriffen, also eine Erkenntniss, die nicht aus der Anschauung, sondern aus Begriffen der reinen Vernunft entspringt. In allen metaphysischen Urtheilen ist nun zufolge ihrer Apriorität das Prädicat mit dem Subjecte nothwendig verbunden. Diese Nothwendigkeit der Verknüpfung von Subject und Prädicat findet zwar auch bei den analytischen Urtheilen statt. Aber bei den analytischen beruht diese nothwendige Verbindung schon auf dem Subjectsbegriff, bei den metaphysischen dagegen auf einer nothwendigen Verbindungsform d. i. auf einer Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, welche erst durch das Urtheil in uns beobachtet wird. Darin liegt das eigentliche Geheimniss der Copula des Urtheils. Daraus ergiebt sich auch zugleich das wahre Verhältniss der Urtheilsform zu der zugehörigen Kategorie. Die Kategorie ist nemlich das, was durch die logische Form des Urtheils gedacht wird d. i. der Gegenstand im dunkeln Innern unserer unmittelbaren Erkenntniss, der durch das Urtheil beobachtet wird, die Form des Urtheils aber ist das Instrument oder Werkzeug der Beobachtung desselben.

Es erhellt hieraus, dass der subjectiven Verbindung der Vorstellungen im Urtheil, wenn auch für sich unwahrnehmbar im dunkeln Innern unserer Erkenntniss, eine Form der objectiven Verbindung der Gegenstände zu Grunde liege, welche jene bedingt. In der reinen Anschauung werden wirklich Subject und Prädicat schon verbunden angetroffen. Die Gleichheit des Quadrats der Hypothenuse mit den Quadraten der

beiden Katheten liegt schon in der Figur und sie kommt mir im Urtheil (dem pythagoreischen Lehrsatz) nur zum Bewusstsein. Oder in dem Satze: „wenn ein ebenes Dreieck zwei gleiche Winkel jeden zu 45° hat, so ist der dritte Winkel desselben ein rechter", betrachtet das Urtheil getrennt erst den einen Winkel, dann den andern und verbindet sie nachher so, dass die beiden gleichen als Bedingungen angesehen werden, von denen der rechte als das Bedingte abhängig ist. Die unmittelbare reine Anschauung des gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks zeigt aber vor diesen Trennungen alle drei Winkel in ihrer nothwendigen Verbindung, so dass jeder gegen die andern Bedingung und Bedingtes zugleich ist. Ganz anders ist es dagegen mit den metaphysischen Urtheilen, wo die Verbindung des Prädicats mit dem Subject nicht in einer Form der Anschauung gegeben ist, sondern durch die logische Form des Urtheils gedacht wird. Aber in der Form des Urtheils werden Subject und Prädicat erst verbunden durch die willkürliche Thätigkeit des Verstandes und nicht schon verbunden darin angetroffen. Es muss also hier noch eine Erkenntnissweise, wenn auch verdeckt und verborgen dahinter stehen, in welcher diese Verbindung ursprünglich liegt. Die Kategorieen sind nun die Begriffe dieser objectiven Verbindungsformen der Gegenstände. Sie sind daher nicht aus der Luft gegriffen, sondern haben einen festen Grund und Boden der Erkenntniss, in dem sie wurzeln und der ihre objective Giltigkeit verbürgt.

Wir haben also jetzt folgendes Resultat: allen synthetischen Urtheilen *a priori* liegt eine Form der Verbindung d. i. eine Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen zu Grunde und diese ist entweder anschaulich oder nicht anschaulich. Ist diese Form ein Gegenstand der Anschauung, so ist die Verbindung eine figürliche Synthesis in reiner Anschauung. Ist diese Form aber kein Gegenstand der Anschauung, so ist die Verbindung eine nur denkbare oder intellectuelle Synthesis, die nur durch einen reinen Vernunftbegriff gedacht werden kann und dieser Begriff muss uns durch eine der logischen Urtheilsformen zum Bewusstsein kommen.

Die Nothwendigkeit dieser Begriffe d. i. die Möglichkeit

solcher reinen Vernunftbegriffe oder den Ursprung von Begriffen aus reiner Vernunft sich begreiflich zu machen, kann auch keine Schwierigkeiten für uns haben, wenn wir uns dessen erinnern, was über die speculative Grundform der metaphysischen Erkenntniss gesagt worden ist. Sowie nemlich der Raum hinter den geometrischen Grundbegriffen und Axiomen als die Quelle derselben steht, so muss auch hinter jenen nothwendigen Begriffen der reinen Vernunft oder den Kategorieen als Grund derselben eine ursprüngliche unmittelbare Grundvorstellung der reinen Vernunft stehen, nur dass dieselbe keine Anschauung, sondern dunkel ist, also nur ein anderes Verhältniss zum Bewusstsein hat. Sowie wir nun durch die geometrischen Grundbegriffe (z. B. Dimension, Ort, Richtung, Lage, Gegend) die einfachsten Grundverhältnisse des Raumes denken, so denken wir durch die Kategorieen die einfachsten Grundverhältnisse der speculativen Grundform unserer Erkenntniss, nur mit dem Unterschiede, dass wir die geometrischen Grundbegriffe unmittelbar aus der Anschauung (nemlich des Raumes) schöpfen können, die metaphysischen aber ohne unmittelbare Wahrnehmung der speculativen Grundform selbst nur mittelbar durch die Urtheilsformen denken können. Die speculative Grundform oder die ursprüngliche Grundvorstellung aller metaphysischen Erkenntniss ist gleichsam ein dunkler Raum und die logischen Formen der Urtheile sind eben so viele Oeffnungen, welche uns verschiedene Eingänge in denselben gewähren und es uns möglich machen, denselben von allen seinen Seiten und nach allen seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen kennen zu lernen.

Wir müssen daher hier dreierlei von einander unterscheiden: die logische Urtheilsform als das Werkzeug (Instrument) der Beobachtung, die Kategorie als den beobachteten Gegenstand und die speculative Grundform als den Grund und Träger seiner nothwendigen Existenz. Die Verhältnisse dieser drei zu einander lassen sich durch folgende Analogie veranschaulichen:

Die Urtheilsform ist vergleichbar dem Fernrohr,
Die Kategorie ist vergleichbar dem telescopischen Stern oder Nebelfleck,
Die speculative Grundform ist vergleichbar mit dem Himmelsgewölbe (Firmament) oder dem Raume*).

Der grammatische Ausdruck endlich oder die sprachliche Bezeichnung der Urtheilsform gleicht dem Bilde oder der Zeichnung von dem beobachteten Object.

Die Kategorieen sind der Grund der Urtheilsformen, aber nicht umgekehrt. Denn die erstern sind in dem innersten Wesen der Erkenntniss selbst gegründet. Die letztern hängen aber insofern von ihnen ab, als sie nur die durch die Natur des Verstandes bestimmten Formen des Bewusstseins um dieselben sind. Wir leiten die Kategorieen nicht etwa aus den Urtheilsformen ab, sondern wir suchen nur kritisch-regressiv die erstern durch die letztern auf.

Die unmittelbare ursprüngliche Grundvorstellung selbst, aus welcher die metaphysische Erkenntniss entspringt, hat sich der Beobachtung Kants gänzlich entzogen, da er alle Erkenntnisse in uns nur so beobachtete, wie sie vor der Reflexion erscheinen, weshalb er dasjenige in unserer Erkenntniss, was verdeckt hinter dem Bewusstsein steht, nicht gewahr wurde. In der That ist diese speculative Grundform unserer Erkenntniss der wahre transcendentale Grund der Metaphysik. Kants grösstes und bleibendes Verdienst um die Metaphysik liegt in der Entdeckung des transcendentalen Leitfadens, wodurch das Schicksal unserer Wissenschaft für alle Zukunft entschieden ist. Indessen auch hier blieb seinen Nachfolgern noch zweierlei zu ergänzen und zu verbessern übrig. Kant sah nemlich wohl einen Zusammenhang zwischen der logischen Form des Urtheils und der Kategorie, aber die Art und

*) Bei dieser Vergleichung darf man jedoch den Unterschied nicht übersehen, dass der Stern nur eine zufällige Existenz hat und nicht wesentlich zum Raum selbst gehört, während die Kategorie nothwendig zum Wesen der speculativen Grundform gehört.

Weise dieses Zusammenhangs blieb ihm noch unbekannt. Er entdeckte den Parallelismus zwischen den Urtheilsformen und Kategorieen, aber er wusste noch nicht den Grund desselben anzugeben. Dieser Grund liegt nemlich, wie wir gesehen haben, in dem Verhältniss des Bewusstseins zur unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, worüber Kant noch offenbar falsche und mangelhafte Vorstellungen hatte. Dann aber besass er noch keine logische Ableitung der Tafel der Urtheilsformen unabhängig von den Kategorieen. Er ist offenbar nur inductorisch zu dem System der Urtheilsformen sowie der Kategorieen gelangt, indem er von dem Parallelismus beider ausgehend die einen so lange mit den andern verglich bis sich in vollständiger Abrundung beide Systeme gegenseitig entsprachen und deckten. Er scheint hierbei von zwei Seiten her zu den Kategorieen gekommen zu sein. Zuerst bemerkte er den Zusammenhang zwischen den modalischen Urtheilsformen und den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen im Verfolg seiner Speculation über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, bei welcher Gelegenheit er auf eine subtile Erörterung der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen und auf die Unterscheidung des Daseins von der Beschaffenheit (Realität) geführt wurde. Später fand er durch die Verallgemeinerung des Humeschen Problems die Gruppe von Kategorieen, welche im Momente der Relation beisammenstehen. Die der Quantität und der Qualität nebst den zugehörigen Urtheilsformen boten sich dann gewissermassen von selbst aus der Wolffschen Logik dar. Da aber die Kritik der reinen Vernunft die Tafel der logischen Urtheilsformen, auf die sich das System der Kategorieen stützt, nicht aus ihren Gründen abzuleiten vermochte, so erschien Vielen die Sache als willkürlich und nicht als nothwendig. Die hier bezeichneten Mängel der Kantischen Speculation sind von Fries durch seine Fortbildung der Kritik der Vernunft vollständig beseitigt werden.

§. 34.

Der menschliche Geist besitzt drei verschiedene Erkenntnissweisen: die empirische, die mathematische und die philosophische, die schon Platon als πίστις, διάνοια und νόησις unterschieden hat. Die erstere ist zufällig, die andern beiden sind nothwendig. Die mathematische ist intuitiv, die philosophische discursiv. Die philosophische unterscheidet sich wiederum in metaphysische und logische, wovon die erstere synthetisch, die letztere analytisch ist. Das Ganze der menschlichen Erkenntniss besteht also aus verschiedenartigen Bestandtheilen. Die Wirklichkeit der Thatsachen lernen wir empirisch kennen, die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen, unter denen das Wirkliche steht, liegen in den apodictischen Erkenntnissen, welche uns einerseits intuitiv in den mathematischen, andererseits bloss discursiv in den philosophischen Erkenntnissen zum Bewusstsein kommen. Diese apodictischen Erkenntnisse können wir *in abstracto* aus dem Ganzen der menschlichen Erkenntniss herausheben und isolirt für sich ausbilden. Aber dadurch erhalten wir nur Systeme abstracter Wahrheiten, welche erst dadurch Bedeutung gewinnen, dass wir sie wieder auf das Wirkliche beziehen. Diese Beziehung macht sich durch Induction in den theoretischen Wissenschaften. Die Einheit der menschlichen Erkenntniss besteht daher in der Verbindung aller drei Erkenntnissweisen zu einem Ganzen, und wo es ein ausgebildetes wissenschafsliches Ganzes der Erkenntniss giebt, werden auch jene drei Bestandtheile darin vorkommen. Dies zeigt sich z. B. in der Astronomie, welche auf die metaphysischen Grundsätze der Beharrlichkeit der Masse und Kraft, der Trägheit und der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung die Mechanik des Himmels gründet und aus dieser den Sternenlauf erklärt, dessen Erkenntniss empirisch ist. Die ganze menschliche Erkenntniss ruht also auf einem mathematisch-philosophischen Grundgestelle, das sich für sich herausnehmen und aufbauen lässt. Diese Bemerkungen enthalten zugleich die Schlichtung des Streits zwischen dem Empirismus und

dem Rationalismus. Der Empirismus sucht mit Aristoteles und Locke die Wahrheit der menschlichen Erkenntniss nur in der Erkenntniss des Einzelnen Wirklichen, der Rationalismus dagegen bloss in dem Denken des Nothwendigen und Unveränderlichen. Beide setzen die Gleichartigkeit aller unserer Erkenntniss voraus und bemerken nicht die Ungleichartigkeit zwischen den zufälligen und den nothwendigen Wahrheiten, von denen die erstern aus dem Sinne, die letztern aus der reinen Vernunft entspringen. Die volle Wahrheit der menschlichen Erkenntniss besteht weder in dem Einen noch in dem Andern für sich allein, sondern in der Verbindung beider d. i. in der Unterordnung des Einzelnen Wirklichen unter das Nothwendige.

Vergleichen wir nun die verschiedenen Bestandtheile der Erkenntniss mit den vier Momenten der Kategorieentafel, so zeigt sich eine auffallende und merkwürdige Uebereinstimmung.

Das Moment der Qualität entspricht d. empirischen,
- - - Quantität - - mathematischen,
- - - Relation - - metaphysischen,
- - - Modalität - - logischen
Erkenntniss.

Diese Vergleichung der vier Momente der Kategorieentafel mit den Bestandtheilen unserer Erkenntniss ist kein Spiel des Witzes, sondern in der Natur der Sache begründet. Das Ganze unserer Erkenntniss besteht nemlich in der Vereinigung der empirischen, mathematischen und logischen mit der metaphysischen Erkenntniss und dieses Ganze bildet sich vor dem Bewusstsein in der gedachten Erkenntniss aus und dies zwar aus zwei Gründen:

1) Ist die Anschauung zur vollständigen Erkenntniss nicht ausreichend. Sie schwindet im Moment vorüber und zeigt uns immer nur Bruchstücke unserer Erkenntniss. Erst dann, wenn wir sie denkend im Urtheil auffassen wird sie stehenbleibend.

2) Können wir uns des metaphysischen Theils unserer Erkenntniss nur denkend bewusst werden.

Wollen wir also das Ganze unserer Erkenntniss haben, so müssen wir erst die Sinnesanschauung und die mathematische Anschauung denkend auffassen und in der gedachten Erkenntniss mit den metaphysischen Principien in Verbindung bringen. Dazu nun dienen die verschiedenen Momente der Kategorieen.

1) Die Kategorieen der Qualität oder der Beschaffenheit sind die Begriffe von der Bestimmung der Gegenstände nur durch die Form des Prädicats im Urtheil. Die Begriffe im Prädicat erhalten wir zunächst erfahrungsmässig aus der empirischen Anschauung. Durch die Sinnesanschauung lernen wir Farben, Töne, Düfte u. s. w. kennen. Die Begriffe von diesen Qualitäten der Sinne treten dann in die Materie des Prädicats der Urtheile ein und bestimmen hier die Beschaffenheiten der Dinge. Durch die Form des Prädicats bestimmen wir aber eine solche Beschaffenheit im bejahenden Urtheil als eine Realität des Dinges (als Sache, die einem Dinge zukommt d. i. als Sachheit), im verneinenden als Negation oder Verneinung eines Merkmals und im unendlichen als eine blosse Beschränkung der Realität eines Gegenstandes.

Realitäten kann sich der Verstand nicht ausdenken, sondern sie werden nur durch die Anschauung gegeben. Alle Begriffe von Realitäten sind daher durch Abstraction aus der Anschauung entlehnt, und zwar eines Theils aus der Anschauung unsers Innern, andern Theils aus der äussern Anschauung der Körperwelt. Vermöge der Kategorie der Realität kann aber der Verstand die sinnesanschaulich erworbenen Vorstellungen von Beschaffenheiten auch als Beschaffenheiten solcher Gegenstände denken, die wir nicht unmittelbar anschauen oder angeschaut haben. Hier zeigt sich schon die Erweiterung unserer Erkenntniss über die Anschauung hinaus durch die Urtheilsform.

Vergleichen wir verschiedene Realitäten unter einander, so werden wir auf den Gebrauch der Verneinung geführt, durch welche wir das anders sein oder das nicht so sein, wie das Gegebene denken. Negation ist also die Form der Reflexion, um das Mannigfaltige der Realitäten d. i. das

verschiedenartige Mannigfaltige zu denken. Mit der Negation greifen wir also im Denken über den gegebenen Gehalt der Realitäten hinaus.

Durch blosses Denken können wir dann noch nach dem Satze der Bestimmbarkeit der Realität *A* den Begriff des *Non-A* als ihr Gegentheil entgegensetzen. Dadurch bildet sich der Begriff von einem All der Realitäten oder einem All des Bestimmbaren. Dieses All der Realitäten ist etwas, wovon wir keine Anschauung besitzen, dessen Begriff wir nur denken. Vergleichen wir nun irgend einen Gegenstand mit diesem All der Realitäten, so werden wir im unendlichen Urtheil auf die Anwendung der Kategorie der Beschränktheit geführt. Das unendliche Urtheil bejaht nemlich der logischen Form nach, aber der Begriff des Prädicats ist verneinend. Wir denken also in einem solchen Urtheil eine Realität nicht unmittelbar für sich, sondern durch Einschränkung in dem All der Realitäten d. i. wir setzen sie unter der Form der Beschränktheit als Theil in ein All der Realitäten.

2) Die Kategorieen der Quantität oder der Grösse sind die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Form des Subjects im Urtheil. Es sind dies die Begriffe, durch welche wir Grössenverhältnisse d. i. die Verhältnisse der reinen Anschauung denken. Grössen selbst sind Gegenstände der reinen Anschauung. Alle mathematischen Begriffe wie z. B. die Begriffe von Gestalten, Zahlen u. s. w. erhalten wir durch die Construction in reiner Anschauung. Diese Begriffe treten dann als Materie des Subjects im Urtheil auf. Sowie wir aber Verhältnisse dieser Grösse denken wollen, so legen sich ihnen durch die Form des Subjects die Begriffe von Einheit, Vielheit und Allheit zu Grunde.

Der Maassstab selbst, womit ich Grössen ausmesse, sowie seine eigene Grösse ist ein Gegenstand der Anschauung. Will ich diesen aber als Einheit denken, so muss ich ihn als Subject eines singulären Urtheils denken. Das Messen aber besteht darin, dass wir die Vielheit des Gleichartigen vermittelst des Maasses auf Begriffe bringen. Einheit ist also der Begriff

von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern dieser im Subject des *einzelnen* Urtheils gedacht wird, Vielheit der Begriff, wiefern der Gegenstand im Subject des *besondern* und Allheit der Begriff, wiefern der Gegenstand im Subject des *allgemeinen* Urtheils gedacht wird. Durch die Form des singulären Urtheils kann der Verstand auch solche *Gegenstände* denken, die wir nicht selbst gesehen haben.

3) Der Unterschied der *modalischen* Kategorieen stammt aus der logischen und subjectiven Beschränktheit unsers Bewusstseins, der zufolge wir die nothwendigen Bestimmungen im Dasein der Dinge nicht unmittelbar wie die *Thatsachen*, sondern nur vermittelst abstracter und problematischer Vorstellungen erkennen können. *Nothwendig* ist nemlich die Giltigkeit allgemeiner Gesetze und die Existenz des einzelnen Wirklichen nur insofern, inwiefern sie von diesen Gesetzen abhängig ist. *Zufällig* ist hingegen dasjenige, was von dieser Nothwendigkeit der Gesetze unabhängig bleibt. Zufällig ist für uns alles Wirkliche, so lange wir seine Abhängigkeit von nothwendigen Gesetzen nicht einsehen. Vermittelst der Kategorie der Wirklichkeit d. i. durch die Form des assertorischen Urtheils können wir auch das Dasein von solchen Gegenständen denken, die wir nicht angeschaut haben.

Die Kategorieen der Modalität drücken keine objectiven Bestimmungen der Dinge, sondern die subjectiven Verhältnisse der Modalität unserer Erkenntniss gemäss den Formen des Bewusstseins aus. Es sind die Begriffe von der logischen Vermittelung der eigentlich metaphysischen Grundvorstellungen. Dies zeigt sich in folgendem Schema:

Möglichkeit,	Begriff,	Reflexion für sich,	Verhältniss des Bewusstseins
Wirklichkeit,	Anschauung,	Bewusstsein um das Einzelne Wirkliche,	zum Sinn,
Nothwendigkeit,	Gesetz,	Bewusstsein um das Nothwendige,	zur reinen Vernunft.

4) Die Kategorieen der *Relation* d. i. die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die Copula oder die

Form der Verbindungsweise von Subject und Prädicat im Urtheil sind: Wesen, Ursache und Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder *Substantialitas, Causalitas* und *Commercium*. Dies sind die eigentlich gehaltvollen metaphysischen Urbegriffe. Beschaffenheiten sind durch die Sinnesanschauung, Grössen und Grössenverhältnisse durch die reine Anschauung gegeben, aber die Verhältnisse der Existenz des Wesens zu seinen Eigenschaften, der Ursache zu ihren Wirkungen, des Ganzen zu seinen Theilen sind weder durch die sinnliche noch durch die mathematische Anschauung gegeben, sondern kommen als ein neuer Gehalt der Erkenntniss zu beiden hinzu. Die Kategorieen der Qualität, Quantität und Modalität sind nur Auffassungsformen für den Gehalt der Sinnesanschauung, der mathematischen Anschauung und der Verhältnisse des Bewusstseins zur unmittelbaren Erkenntniss; sie dienen nur dazu, um die empirischen, mathematischen und logischen Begriffe mit jenen zu verbinden ohne selbst einen eigenen Gehalt metaphysischer Vorstellungen zu enthalten. Hier kommen wir aber dem Gehalt nach auf ganz neue Begriffe, die sich mit gar Nichts in der Anschauung belegen lassen, die nur denkend durch die Verhältnisse von Subject und Prädicat im kategorischen, hypothetischen und divisiven Urtheil aufgefasst werden können.

Durch das kategorische Urtheil erkennen wir das Verhältniss von Subsistenz und Inhärenz oder die Verknüpfung von Wesen und Eigenschaft;

durch das hypothetische das Verhältniss von Causalität und Dependenz oder die Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung;

durch das divisive Urtheil die Verknüpfung der Theile zur Gemeinschaft des Ganzen.

Derjenige Gegenstand, der in allen kategorischen Urtheilen nur als Subject gedacht werden kann, ist Wesen oder Substanz d. i. das Substrat des Seins, dem seine Zustände als Accidenzen, als andauernde oder wechselnde Eigenschaften zukommen.

Der Gegenstand, welcher im hypothetischen Urtheil als Grund gedacht wird, ist Ursache und die ihrer Existenz nach davon abhängige Folge ist die Wirkung.

Das, was im Subject des divisiven Urtheils gedacht wird, ist das Ganze und das, was im Prädicat desselben gedacht wird, sind die Theile des Ganzen.

Nun besteht aber für die menschliche Erkenntniss jedes Ganze aus der Vereinigung von Theilen in einer Form des Ganzen. Diese Form des Ganzen wird nun entweder intuitiv oder discursiv erkannt. Im erstern Fall ist sie eine Form der Zusammensetzung von Gegenständen (wie der Raum, die Zeit, die Zahl), im letztern Falle eine Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge d. i. ein Gesetz, wie z. B. das Gravitationsgesetz. In beiden Fällen wird die Form des Ganzen unabhängig von dem Bestehen der Theile vorgestellt, das Verhältniss der Theile zu einander ist dagegen immer von der Form abhängig. Für die Zusammensetzung muss der Raum früher gegeben sein als die Dinge, die in ihm geordnet werden sollen, die Zeit früher als die Begebenheiten, die sich in ihr zusammen reihen, die Zahlform früher als die durch das Maass nach ihr gemessene Grösse. Ebenso ist das Gesetz der Wechselwirkung, nach welchem die Gegenstände im Ganzen verknüpft sind, dasjenige, wovon die Verknüpfung der Existenz der einzelnen Dinge abhängig bleibt.

So steht jede uns mögliche Vorstellung eines Ganzen erstlich unter Bedingungen der Zusammensetzung und zweitens enthält sie in der Verknüpfung der Theile eine Abhängigkeit der Theile von einander und von der Form des Ganzen.

Wiefern ein Ganzes nur durch die Zusammensetzung seiner Theile (in Raum, Zeit, Zahl) verbunden ist, besteht dies Ganze als blosses Aggregat seiner Theile nur durch die Theile, z. B. ein Haufen Sand, wo jeder Theil seiner Existenz nach von den andern und von der Form des Ganzen unabhängig ist. Hingegen, wiefern das Zusammengesetzte auch ein Ganzes durch Verknüpfung ist, so ist der Theil im Ganzen nur durch das Ganze, die Existenz des Theils hängt von

der Existenz des Ganzen ab; z. B. die Existenz der Blüthe hängt von der Existenz der ganzen Pflanze ab. Das Ganze ist aber wiederum bedingt durch die Zusammensetzung der Theile und in der Verknüpfung sind Ganzes und Theile gegenseitig von einander abhängig. Z. B. Wenn die Ordnung im Planetensystem plötzlich geändert oder die Sonne daraus genommen würde, so würde das einen totalen Umsturz des ganzen Systems zur Folge haben.

Die Kategorieen des Verhältnisses sind also die eigentlich metaphysischen. Demgemäss ist auch alles das, was wir nur denkend für die Momente der Grösse, der Beschaffenheit und Modalität bestimmen können, nur Modification von Verhältnissbegriffen. Grössen und Beschaffenheiten selbst werden angeschaut und nicht denkend erkannt. Die Kategorieen der Grösse lassen uns nur Grössenverhältnisse, die Kategorieen der Beschaffenheit nur Verhältnisse der Uebereinstimmung oder des Widerstreits der Beschaffenheiten unter einander denkend erkennen. Die Kategorieen der Modalität endlich setzen ebenfalls die Erkenntniss der Thatsachen und Gesetze als gegeben voraus, und lassen uns für sich nur das Verhältniss der Gegenstände zu den Gesetzen, unter denen sie stehen und nach denen sich ihre Zustände bestimmen, denkend erkennen.

§. 35.

Die Tafel der Kategorieen zerfällt in zwei Abtheilungen, wovon die eine auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die andere auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder in Bezug auf unsre Erkenntniss) geht.

Dies zeigt folgendes Schema:

Quantität, Qualität,	Momente der Anschauung oder mathematische,
Relation, Modalität,	Momente des Denkens oder dynamische.

In der ersten Gruppe besteht jede Kategorie nur aus einem Begriffe, in der andern aus einem Doppelbegriff d. i. einem Begriffe, der ein Correlat hat. Die Begriffe der Relation und der Modalität sind Verhältnissbegriffe, die der Quantität und Qualität nicht. Die letztern kommen uns durch die Form des Subjects oder des Prädicats für sich allein zum Bewusstsein, die erstern durch die Form des Verhältnisses von Subject und Prädicat (Relation) und durch die Form des Verhältnisses des Urtheils überhaupt zu dem Grunde seiner Giltigkeit (Modalität).

§. 36.

In jedem Moment wird ein Ganzes durch die Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen gedacht. Es giebt daher

1) eine Kategorie, durch die jeder einzelne Theil für sich denkend aufgefasst wird d. i. einen Begriff der Auffassung des einzelnen Theils oder des einzelnen Gegenstandes in die Form, wodurch wir vom empirischen Bewusstsein durch den innern Sinn zum denkenden Bewusstsein durch Reflexion überhaupt geführt werden.

2) eine Kategorie, durch die mehrere Theile denkend zusammengefasst werden d. i. einen Begriff der Verknüpfung eines Theiles oder eines Gegenstandes mit einem andern, und

3) eine Kategorie der Vorstellung des Ganzen d. i. einen Begriff der Zusammenfassung aller Theile zum Ganzen.

Grösse (Quantität) ist die Form eines Ganzen (das Quantum), in welchem viele gleichartige Theile zusammengesetzt sind. Hier ist Einheit der Begriff, durch welchen wir das Maass denkend auffassen, Vielheit der Begriff, durch den wir die gemessenen Theile denkend zusammenfassen und Allheit der Begriff, in welchem ein solches Ganzes selbst gedacht wird.

Beschaffenheit (Qualität) ist die Bestimmung eines Gegenstandes aus der Sinnesanschauung. Hier ist Realität der Begriff, in welchem wir eine solche Beschaffenheit denkend

auffasssen; Verneintheit die Kategorie der Zusammenfassung, denn durch Verneinung denken wir einen Gegenstand nicht durch seine eigenen Realitäten, sondern vergleichungsweise durch die Realitäten anderer Gegenstände bestimmt. Die Kategorie der Beschränktheit endlich ist die Kategorie des Ganzen, indem sie das Ganze aller Realitäten aus dem *A* und *Non-A*, aus der beschränkten Realität und ihrem Gegentheil zusammengesetzt vorstellt. Durch den Begriff der Vielheit fassen wir das gleichartige Mannigfaltige d. i. das Mannigfaltige der reinen Anschauung, durch die Kategorie der Negation das verschiedenartige Mannigfaltige d. i. das Mannigfaltige der Sinnesanschauung denkend zusammen.

Verhältniss (Relation) ist die Form eines Ganzen, in welchem die Verknüpfung der Existenz der Dinge gegeben ist.

Die Existenz eines Gegenstandes selbst im Verhältniss zu dem anschaulichen Wechsel seiner Zustände wird denkend aufgefasst durch das Verhältniss von Wesen und Eigenschaft im kategorischen Urtheil.

Ursache und Wirkung sind die Begriffe der Zusammenfassung und nothwendigen Verknüpfung der Existenz verschiedener Dinge.

Gemeinschaft oder Wechselwirkung ist der Begriff von dem Ganzen, in welchem die Existenz jedes Theils mit jedem andern durch die Form des Ganzen zur Einheit verknüpft ist.

Der Modalität nach sind Gesetze die allgemeine Form, unter welche das Wirkliche der Thatsachen, das heisst die einzelne Begebenheit als Theil tritt, so dass durch das Gesetz diese Theile im Ganzen der Erkenntniss ihre nothwendige Bestimmung erhalten. Dasein ist hier die Kategorie der Auffassung einzelner Thatsachen; Möglichkeit die der unbestimmt gedachten Zusammenfassung von Thatsache und Gesetz; Nothwendigkeit endlich die Kategorie des Ganzen, durch welche die Thatsachen unter dem Gesetz zum Ganzen verknüpft werden.

Die Form des Ganzen (ob Grösse, Beschaffenheit, Verhältniss oder Modalität) liegt also immer im Moment, das Ganze selbst aber in der dritten Kategorie jedes Moments.

In jedem Moment ist die dritte Kategorie durch eine Verbindung der beiden ersten gebildet.

Allheit (Totalität) ist Vielheit als Einheit betrachtet.

Beschränktheit ist Realität mit Negation verbunden.

Wechselwirkung die wechselseitige Causalität der Substanzen.

Nothwendigkeit endlich die Bestimmung des Wirklichen durch das Gesetz, oder wie Kant sagt: die Existenz, die durch die Möglichkeit (den Begriff) selbst gegeben ist.

Demohnerachtet ist die dritte Kategorie kein abgeleiteter, sondern ein Stammbegriff. So ist z. B. der Begriff der Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder durch die Verbindung des Begriffs einer Ursache mit dem einer Substanz ist noch nicht die Wechselwirkung d. i. die gegenseitige Einwirkung mehrerer Wesen auf einander gegeben. Die dritte Kategorie entsteht also nicht aus der Verbindung der ersten und zweiten allein, sondern es kommt in ihr noch etwas Neues hinzu, und zwar aus der Form eine durchgängige Bestimmung des Gehalts gegen die Form selbst, wodurch sich der Gehalt erst zum Ganzen abrundet.

§. 37.

Ich komme jetzt gewissermaassen an den tiefsten Punkt unserer Untersuchung: an die Aufklärung des Grundes der metaphysischen Grundbegriffe. Wir haben gesehen, dass jedem Ganzen in unserer Erkenntniss immer eine für sich leere Form der Verbindung zu Grunde liegt und das Characteristische dabei ist die Apriorität dieser Form. Nun giebt es zwei Arten der Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen: die Zusammensetzung der Gegenstände und die Verknüpfung ihrer Existenz. Für die Zusammensetzung der Dinge haben wir jene leere Form in Zeit und Raum schon kennen gelernt. Für die Verknüpfung aber ist es die speculative Grundform. Die Natur derselben lässt sich jetzt aus der Natur der Kategorieen aufklären.

Die Verbindung der Dinge in Raum und Zeit macht sich nach Gestalt und Dauer. Dies giebt unmittelbar klare d. i. anschauliche Verbindungsformen. Die Verbindung ihrer Existenz dagegen macht sich nach den Kategorieen der Relation in nur denkbaren Verbindungsformen, die erst durch die logische Form der Copula des Urtheils in uns beobachtet werden. Die Momente der Grösse und des Verhältnisses sind nun die Momente dieser Verbindungsformen, dagegen die Momente der Beschaffenheit und der Modalität die Momente des zu verbindenden Gehalts bleiben, indem sie im Realen und Wirklichen (Daseyenden) diesen Gehalt denkbar machen.

Sowie nun hinter allen Gestalten und Figuren der Raum als der Träger und der Grund ihrer Möglichkeit steht, ebenso steht hinter den Kategorieen der Relation als Fundament und Grund ihrer Möglichkeit die speculative Grundform unserer Erkenntniss; und sowie der Raum die reinanschauliche Form der Nebeneinanderordnung der Dinge ist, welche alle Zusammensetzung möglich macht, so ist die speculative Grundform eine zwar nicht anschauliche, aber ebenso unmittelbare und ursprüngliche Form der Verknüpfung der Existenz der Dinge, welche das In, Durch und Mit-einander der Dinge erst möglich macht. Der Raum selbst ist keine bestimmte Gestalt oder Figur, wohl aber die Bedingung der Möglichkeit aller Gestalten und Figuren. Ebenso ist die speculative Grundform selbst keine bestimmte intellectuelle synthetische Einheit, wohl aber die Bedingung der Möglichkeit aller Formen derselben. Beides sind für sich leere Formen *a priori* in unserer Erkenntniss.

Das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntniss können wir nur von dem Standpunkte der Reflexion aus vollständig in Besitz nehmen. Die Reflexion fasst die Sinnesanschauung, die reine Anschauung und die für sich dunkle unmittelbare Erkenntniss unserer Vernunft denkend auf und vereinigt diese drei verschiedenen Erkenntnissweisen in der gedachten Erkenntniss zu einem Ganzen. Das Bewusstsein um die Sinnesanschauung sowie das um die mathematische Anschauung ist

von der Natur der Reflexion unabhängig, weil es unmittelbar d. i. anschaulich ist. Die Reflexion wiederholt hierbei nur mittelbar (d. i. durch Begriffe) das unmittelbare Bewusstsein der Anschauung. Anders steht es mit der metaphysischen d. i. der für sich dunkeln unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft. Von dieser haben wir gar kein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares Bewusstsein. Diese Mittelbarkeit des Bewusstseins drückt sich auch an dem Gehalt dieser Erkenntnissweise ab. Sowie die Formen der intellectuellen synthetischen Einheit vor dem Bewusstsein erscheinen, nehmen sie den Character der Reflexion d. i. die Form allgemeiner und nothwendiger Gesetze an, deren Eigenthümlichkeit gemäss der analytischen Natur unseres Verstandes in Leerheit und Wesenlosigkeit besteht. Es giebt daher zwei Arten der Verknüpfung:

1) die physische Verknüpfung der Existenz der Dinge unter einander, welche in den Kategorieen der Relation gedacht wird, und

2) die metaphysische Verknüpfung der Dinge mit Gesetzen d. i. die Abhängigkeit der Dinge von Gesetzen, welche durch die Kategorieen der Modalität in Verbindung mit den Kategorieen gedacht wird.

Die Beziehung der verschiedenen Gruppen der Kategorieentafel zur speculativen Grundform ist demnach folgende:

In den Kategorieen der Relation tritt die für sich dunkle speculative Grundform der metaphysischen Erkenntniss selbst ins Bewusstsein, in den Kategorieen der Quantität denken wir ihr Verhältniss zur reinen Anschauung, in den Kategorieen der Qualität ihr Verhältniss zur Sinnesanschauung und in den Kategorieen der Modalität ihr Verhältniss zum Bewusstsein.

Die wahrhaft metaphysischen Grundvorstellungen sind also: Wesen, Ursache und Gemeinschaft. In ihnen wurzeln, wie wir später sehen werden, auch die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit. Diese drei nothwendigen Urbegriffe unserer reinen Vernunft entsprechen in der speculativen Grundform gleichsam dem, was im Raum die drei Dimensionen:

Länge, Breite und Tiefe sind. Es sind die eigenthümlichen Grundverhältnisse der speculativen Grundform selbst:

1) der Auffassung des Gehalts in dieselbe,

2) der Zusammenfassung des Gehalts in derselben,

3) der Vereinigung des Gehalts zum Ganzen durch dieselbe.

Die Einordnung des einzelnen Gehalts in die Form der Einheit giebt die Verbindungsform: In einander.

Die Abhängigkeit des einen Gehalts vom andern oder das Bestimmtsein des Einen durch das Andre in der ursprünglichen Verbindung giebt die Verbindungsform: Durch einander.

Endlich die vollständige Bestimmung des Gehalts durch die ursprüngliche Form der nothwendigen Einheit selbst, giebt die Verbindungsform: Mit einander, indem das Ganze der Erkenntniss hier die nothwendige Nebenordnung alles Gehalts in der ursprünglichen Form enthält.

Mit Rücksicht auf den Gehalt der Erkenntniss d. i. das in der Form zu Verbindende stellen sich diese drei Verbindungsformen so dar:

1) gegebener Gegenstand. An diesem unterscheidet sich die nothwendige Einheit seiner Existenz d. i. sein Wesen und die Mannigfaltigkeit seiner Existenzen d. i. seine Eigenschaften. Das Wesen (der Träger der Eigenschaften) ist durch die Form, die Zustände und Eigenschaften durch den Gehalt der Erkenntniss gegeben. Des letztern werden wir uns in der Anschauung, der erstern nur denkend in dem Begriff der Wesenheit bewusst. Sowie die Gestalt die Einzeichnung des durch die Sinnesanschauung gegebenen Materials in den Raum ist, so ist die Wesenheit die Einzeichnung des anschaulich gegebenen Gehalts der Erkenntniss in die speculative Grundform, nur mit dem Unterschiede, dass diese Einzeichnung hier nicht anschaubar, sondern nur denkbar ist.

2) Mannigfaltigkeit gegebener Gegenstände und Verknüpfung ihrer Existenz in nothwendige Einheit als Ursache und Wirkung. Hier gehören die

gegebenen mannigfaltigen Gegenstände dem Gehalt und ihre nothwendige Verknüpfung durch Causalität der Form an. Sowie die Wesenheit der Gestalt, so entspricht die Causalität gewissermaassen der Lage im Raum.

3) Ganzes, an welchem sich wiederum die Form des Ganzen, durch welche die nothwendige Einheit des Ganzen besteht und die anschaulich gegebene Allheit seiner Theile unterscheiden lässt. Was im Raume das Verhältniss des körperlichen Raumgebildes zum Raume selbst d. i. seine Construction (Gestalt) und Lage in Bezug auf die Gegenden des Raumes ist, das ist in der speculativen Grundform die Gemeinschaft der Existenz der Dinge d. i. der vollständige Abschluss des Ganzen. In der Kategorie der Gemeinschaft kommen daher die beiden andern Kategorieen des Wesens und der Ursache wieder mit vor, denn die Gemeinschaft der Dinge können wir uns nur als Wechselwirkung der Wesen oder Substanzen denken.

In den Kategorieen des Wesens und der Ursache denken wir uns nur die durch die ursprüngliche Form bestimmte Abhängigkeit des Einen vom Andern und zwar entweder als Inhärenz oder als Dependenz. In der Gemeinschaft denken wir die in der Einheit des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniss bestimmte Abhängigkeit der Theile von der Form des Ganzen.

Wir können jetzt angeben, was jene speculative Grundform ist, welche als ursprüngliche Form den Kategorieen zu Grunde liegt. Sie ist eine unmittelbare ursprüngliche Grundvorstellung der objectiven synthetischen nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge, welche im dunkeln Innern unserer Erkenntniss verborgen liegt und nach ihren Grundverhältnissen, gleichsam nach ihren verschiedenen Dimensionen, in den drei Kategorieen der Relation vor das Bewusstsein tritt und welche in ähnlicher Weise die nothwendige Verknüpfung der Existenz der Dinge möglich macht, wie der Raum die zufällige Zusammensetzung der Gegenstände.

Die Kategorieen der Modalität binden aber jene wahrhaft

metaphysischen Grundvorstellungen für unsre Erkenntniss an die wesenlose Form der nothwendigen Gesetzlichkeit. Denn wir können jene Urbegriffe der reinen Vernunft nur in nothwendigen Gesetzen der Wesenheit, der Bewirkung und Wechselwirkung anwenden. Unter dieses Ganze aus den verbundenen Kategorieen der Relation und Modalität tritt dann der anschauliche Gehalt, den wir vermittelst der Kategorieen der Quantität und Qualität damit in Verbindung bringen. So baut sich unsre Erkenntniss vor dem Bewusstsein zur nothwendigen Einheit eines Ganzen zusammen nach folgendem Schema:

Allem zu Grunde liegen die Kategorieen der Relation als die letzten Gründe des Zusammenhangs und die nur denkbaren Formen der Verbindung im Wesen der Dinge.

Die Kategorieen der Modalität geben diesen Formen der synthetischen Einheit bei ihrem Eintritt ins Bewusstsein den Character der analytischen Einheit, das abstracte Gepräge der Leerheit und Wesenlosigkeit: die Form allgemeiner Gesetze.

Unter diese Gesetze tritt dann der Gehalt der Erkenntniss. Für dessen Unterordnungen sind dann die Kategorieen der Quantität die Begriffe der Verbindung für die Formen der Zusammensetzung (Gestalt und Dauer) mit den Formen der Verknüpfung (Wesen, Ursache und Gemeinschaft) und die Kategorieen der Qualität die Verbindungsformen des Gehalts der Sinnesanschauung mit der Form der mathematischen Anschauung.

Wir erkennen hieraus, dass die Principien der Metaphysik auf einer unerschütterlichen und unwandelbaren Basis ruhen, dass sie aus einer unmittelbaren obschon dunkeln Grundvorstellung unseres Geistes entspringen und nicht, wie es Hegel wollte, durch die sogenannte dialectische Bewegung des Begriffs aus dem Nichts hervorgezaubert werden können.

§. 38.

Der transcendentale Leitfaden ist das oben (§. 5) geforderte Hilfsmittel der Dialektik, welches die Kritik der Ver-

nunft der Metaphysik gewährt, und das diese Wissenschaft bei dem Ausspruch ihrer nothwendigen Grundwahrheiten einerseits von den Zufälligkeiten der Sprache befreit, andererseits den Mangel der Anschauung ersetzt. Welchen metaphysischen Grundbegriff das Wort bezeichnen soll, können wir jetzt ungehindert durch alle zufälligen Nebenbedeutungen, welche etwa in diesem Worte liegen mögen, dadurch bestimmen, dass wir den Ort angeben, wo dieser Begriff in der reinen Vernunft selbst seinen Sitz hat und wo er ursprünglich in das Bewusstsein tritt. Der transcendentale Leitfaden gewährt uns den Vortheil einer transcendentalen Topik d. h. wir sind dadurch im Stande den Ort in unserer Erkenntniss genau anzugeben, wo jeder einzelne metaphysische Grundbegriff liegt und was vermöge dieses Ortes seines Ursprungs durch ihn gedacht wird. Er gestattet uns gleichsam mittelbar einen Blick in die speculative Grundform unserer Erkenntniss selbst und lässt uns deren Grundverhältnisse unabhängig von der Bedeutung der Worte in der Sprache erkennen. Der transcendentale Leitfaden bietet daher auch die Möglichkeit dar ein festes metaphysisches Gedankengerüste mit aller Schärfe aus einer Sprache in die andere zu übertragen.

Die Kategorieen sind Grundbegriffe und Grundbegriffe lassen sich nicht definiren, weil man sie nicht aus Merkmalen zusammensetzen kann. Denn sage ich z. B.: Substanz ist das, was den Eigenschaften eines Dinges zu Grunde liegt, so habe ich damit wohl das Wort, aber noch nicht den Begriff erklärt. Denn bei dem letztern fragt es sich erst, was dieses: „das“ sei, und darauf ist nur die Antwort: dieses das ist eben die Substanz. Dies das nennt also keinen Geschlechtsbegriff, kein Genus, sondern bezeichnet nur eine leere Stelle dafür, für welche sich kein anderer Begriff als der der Substanz selbst wieder angeben lässt. Nun lassen sich zwar ebenso wenig die empirischen und mathematischen Grundbegriffe definiren, aber bei diesen kommt man vermöge ihrer Anschaulichkeit niemals in Gefahr sie mit einander zu verwechseln. Niemand wird die Begriffe des Grünen und Rothen mit einander verwechseln, der eine Anschauung von der grünen

und rothen Farbe gehabt hat. Ebenso kennt Jedermann den Unterschied von Ort und Richtung und zwar nicht zufolge einer Definition dieser Begriffe, sondern zufolge ihrer Construction durch Punkt und gerade Linie. Desto grösser ist die Gefahr der Verwirrung und Verwechselung metaphysischer Begriffe mit einander, so lange man dieselben bloss durch die Worte der Sprache zu fixiren versucht. Wie unterscheidet sich z. B. Realität (also Sachheit) von Substantialität, Wesenheit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit? und woran können wir die Verschiedenheit dieser Begriffe zeigen? Durch Angabe verschiedener Merkmale d. i. durch Definition ist es nicht möglich, ebenso wenig durch Aufweisung verschiedener Gegenstände in der Anschauung. Hier kommt uns nun der transcendentale Leitfaden mit seiner transcendentalen Topik zu Hilfe, wodurch es uns möglich wird diese Begriffe durch die Verschiedenheit der Oerter ihres Ursprungs mit der grössten Bestimmtheit und Sicherheit von einander zu unterscheiden. Wir sehen bloss aus der Stelle, welche der eine und der andere von diesen Begriffen einnimmt: Realität ist die Kategorie der Form des bejahenden Urtheils, die Wesenheit (Substantialität) haben wir an der Stelle des Subjects im kategorischen Urtheil zu suchen, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gehören aber in das Moment der Modalität. Auf der Verwechselung dieser Begriffe beruht unter andern der Fehler im ontologischen Beweise für das Dasein Gottes sowie die scholastische Vorstellung eines nothwendigen Wesens. Der ontologische Beweiss schliesst so: „Es giebt nichts vollkommneres als das vollkommenste. Das Vollkommenste muss aber alle Vollkommenheiten in sich vereinigen. Nun ist die Negation keine Vollkommenheit, sondern der Mangel einer solchen. Das vollkommenste Wesen ist daher das allerrealste Wesen oder der Inbegriff aller Realitäten. Nun ist aber Nichtsein eine Negation und keine Realität. Folglich muss dem allervollkommensten Wesen Dasein als Realität zukommen.“ Es wird also hier aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf das Dasein desselben geschlossen. Nun gehört aber das Dasein nicht zu dem All der Realitäten, denn alle Realitäten gehören unter die Kategorie der Qualität,

das Dasein ist aber eine Kategorie der Modalität. Es findet also in diesem Schluss eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt, die man augenblicklich vermöge des transcendentalen Leitfadens, aber nicht so leicht in der Bedeutung der Worte gewahr wird.

Das andere ist die Vorstellung von dem nothwendigen Wesen, welches sein Dasein gleichsam schon in seinem Begriffe bei sich trüge. Man unterschied nemlich zwischen *Substantia* und *Essentia* und betrachtete die letztere als das Wesen, dessen Nichtsein unmöglich wäre. Aber diese Vorstellung ist nur eine Fiction, welche auf der Verschmelzung der Begriffe von Substanz und Nothwendigkeit beruht. *Essentia* ist nemlich nur die modalische Kategorie der formalen Nothwendigkeit ohne alle Substantialität. Die Kategorieen der Modalität enthalten gar keine Subjectbestimmungen, sondern nur Bestimmungen der Arten des Daseins gegebener Subjecte.

Die Kategorieen werden ursprünglich durch die Urtheilsformen und nicht durch die Worte in der Sprache gedacht. Die Bezeichnung durch das Wort findet sich erst hinterdrein durch Abstraction aus der logischen Form hinzu. Hierin zeigt sich ganz unverkennbar die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der philosophischen Grundvorstellungen von der Sprache. Wenn man nun aber ohne sich durch den transcendentalen Leitfaden über die Stellung der metaphysischen Begriffe zu orientiren, dieselben ohne weiteres wie alle andern Begriffe und allgemeinen Vorstellungen betrachtet und behandelt, so wird man ihre wahre Natur leicht verkennen und mancherlei Täuschungen anheimfallen. So haben in der Metaphysik besonders die Grundvorstellungen von Einzelwesen, Wesen, und Dasein, welche nie wahre Prädicate im Urtheil werden können, grosse Schwierigkeiten veranlasst. Wir können wohl anscheinend prädiciren: „Sonne und Mond sind Einzelwesen,“ allein dies ist ein blosses Zergliederungsurtheil, indem wir hier im Subject Sonne und Mond schon als einzelne Gegenstände gedacht und ihnen durch das Prädicat kein neues Merkmal beigelegt haben. Ebenso können wir auch sagen: „Masse ist das Wesen (die Substanz) in der Körperwelt“, aber hier legen wir nicht einem Gegenstande das Wesen als

Prädicat bei, sondern gerade umgekehrt behaupten wir, dass wir uns diesen Gegenstand (die Masse) nur unter der Form des Subjects eines kategorischen Urtheils als Substrat aller körperlichen Zustände und Eigenschaften vorstellen können. Endlich wenn wir einen Gegenstand im problematischen Urtheil ganz bestimmt gedacht haben, so können wir für sich die Assertion hinzubringen, in der das Dasein dieses gedachten Gegenstandes erkannt wird. Wenn wir dies aber gleich, dem sprachlichen Ausdruck nach, eben so bezeichnen, wie die Prädicatbestimmungen in kategorischen Urtheilen, so legen wir doch dadurch nie einem erkannten Gegenstand ein neues Merkmal bei, sondern wir ändern nur die Modalität unserer Vorstellung, indem wir vom blossen Denken zur Erkenntniss oder zur Behauptung übergehen. Wir müssen hier die Sätze, welche prädiciren d. i. ihrem Gegenstande ein Merkmal beilegen, von den nur asserirenden unterscheiden, welche nur das Dasein eines anderweit schon gedachten Gegenstandes aussagen. So z. B. kann ich sagen: „denke dir ein Land, welches in der Wolkenregion höher als die Ansiedelung auf dem St. Bernhard liegt, grosse Weiden und Wälder hat und mit zahlreichen Städten und Dörfern bedeckt ist"; und dann fortfahren: „solche Länder sind da, sie finden sich auf den Plateaus von Mexiko und Peru."

Die Kategorieen sind kein Fachwerk für Begriffseintheilungen, sondern sie sind eine Form der Erkenntniss selbst, eine besondere Erkenntnissweise. In der Sinnesanschauung haben wir nur wechselnde Zustände vor uns. Der Gegenstand, welcher jetzt vor der Sinnesanschauung steht, wird bald von einem andern verdrängt und wenn unsre ganze Erkenntniss nur Sinnesanschauung wäre, so würde sie in Wahrheit dem heraklitischen Fluss aller Dinge gleichen; wir würden den einmal geschauten Gegenstand gar nicht einmal als denselben wieder erkennen können, wir würden nie zur Erkenntniss der Wesenheit und des Zusammenhangs der Dinge, nie zu der Vorstellung des Weltganzen gelangen. Nun haben wir aber über die veränderliche sinnliche Erkenntnissweise hinaus noch eine andere beharrliche Erkenntnissweise in uns, vermöge

welcher wir die nothwendige Einheit im Wesen der Dinge erkennen und zwar nach den Verhältnissen der Wesenheit, der Bewirkung und Wechselwirkung. Die Grundbegriffe dieser Erkenntnissweise, die uns nur im reinen Denken zum Bewusstsein kommt, sind die Kategorieen.

§. 39.

Bisher haben wir zweierlei untersucht: 1) das Verhältniss der logischen Urtheilsformen zu den Kategorieen und 2) das Verhältniss der Kategorieen zur speculativen Grundform. Es bleibt uns jetzt noch eins zu betrachten übrig: das Verhältniss der logischen Urtheilsformen zu den syntactischen Formen der Grammatik oder das Verhältniss der Sprache zur gedachten Erkenntniss d. i. zum Urtheil überhaupt.

Am Urtheil oder an der gedachten Erkenntniss muss man zweierlei unterscheiden: die Materie und die Form der gedachten Erkenntniss. Die erstere liegt in den Begriffen, die andere in den logischen Urtheilsformen. Beides hat die Sprache zu bezeichnen. Das erstere geschieht durch die Bezeichnung der Begriffe, das andere durch die Gesetze der Redefügung (die syntactischen Formen der Grammatik). Das Erstere muss auf jeden Fall durch Wörter geschehen, denn das Material, der Stoff der Sprache sind die articulirten Laute. Das Letztere, der formale Zusammenhang der Wörter in der Rede wird in unsern Sprachen durch Flexion d. i. durch Lautumformung ausgedrückt. Diese Lautumformung geschieht so. Ein Theil des Worts gleichsam der Urstamm, die Wurzel desselben, bleibt unverändert stehen, während ein anderer Theil nach gewissen Regeln verändert wird. Dies setzt offenbar mehrsylbige Wörter voraus. Bestände eine Sprache aus lauter einsylbigen Wörtern, aus lauter Wurzeln, so liesse sich in ihr die formale Verbindung der Wörter zur Einheit oder zum Ganzen des Satzes gar nicht ausdrücken. Eine solche Sprache ohne Flexion und daher scheinbar ohne alle Grammatik ist die chinesische. Die chinesische Sprache deutet alle Form der Grammatik nur

künstlich durch Stellung, den einmal nur in einer gewissen Form festgestellten Gebrauch der Wörter und den Zusammenhang des Sinnes an. Die Satzeinheit ist hier sprachlich gar nicht bezeichnet, das Ohr vernimmt sie nicht, sondern der Geist muss sie erst aufsuchen, was eine fortwährende Arbeit und Anstrengung verlangt. Die Urtheilsformen sind also hier in der Sprache gar nicht verkörpert, sondern schweben nur schwankend im Geiste. Ein chinesischer Aristoteles würde also die logischen Urtheilsformen aus den grammatischen Satzformen nicht ableiten können.

Das entgegengesetzte Extrem der chinesischen Sprache ist die Mexikanische. Während in jener die Satzeinheit gar nicht angedeutet ist, so ist sie in dieser so viel wie möglich durch Ein einziges Wort ausgedrückt. Unsre flectirenden Sprachen haben einen natürlichen, das Chinesische hat einen künstlichen und das Mexikanische gar keinen Satzbau. In unsern Sprachen ist nemlich die grammatische Construction durch die Naturform der Laute, durch die Form der Wörter angedeutet, also durch den Klang der Rede. Im Chinesischen dagegen ist die Construction weder hörbar noch sichtbar, sondern nur durch künstliche Mittel angedeutet. Das Mexikanische endlich hat keinen Satzbau, keine Construction, sondern der Satz ist hier nur ein zusammengesetztes Wort (wie das Griechische χρεοφαγέω) — eine zur Einheit ausgeprägte Form. Hier ist der Mittelpunkt und gleichsam die Basis des ganzen Satzes das Verbum (welches immer das Prädicat mit der Copula zu Einem Begriff verschmolzen enthält). Erfordert das Verbum ein Object, so nimmt das Verbum dasselbe in sich auf. Das Nomen wird aber bloss durch Flexion am Verbum angedeutet. Die Ausbildung des Nomens ist hier zurück gegeblieben. Sein Bild war in der Phantasie des Volkes nicht als Theil des Satzes vorherrschend, sondern wurde bloss als erklärender Begriff nachgebracht.

Sowie in der chinesischen Sprache nur das Materielle des Gedankens d. i. nur die Begriffe selbst ausgedrückt werden, das Formelle des Gedankens aber d. i. die Beziehung der Begriffe auf einander in der Einheit des Urtheils

gänzlich unbezeichnet bleibt, so könnte man sich auch eine Sprache denken, welche beides, Form und Materie des Urtheils durch besondre Wörter ausdrückte. Auch solche Sprachen giebt es; es sind die agglutinirenden: der finnische oder uralische Sprachstamm. Hier wird 1) der Begriff selbst durch ein besonderes Wort und 2) dessen Beziehung zur Form des Ganzen wieder durch ein anderes Wort ausgedrückt. Dasjenige Wort aber, welches die Beziehung eines Begriffes zur Form des Ganzen ausdrückt, tritt nicht selbstständig für sich auf, sondern lehnt sich an die Begriffsbezeichnung an und schmilzt mit dieser mehr oder minder innig zusammen. Daher der Name der anleimenden Sprachen.

Der letzte denkbare Fall ist der in unseren Sprachen verwirklichte. Die Vollendung der Sprachen erfordert nemlich, dass jedes Wort als ein bestimmter Redetheil gestempelt sei. Jedem materiellen Theile des Urtheils müsste erstlich ein Wort entsprechen und diesem Worte müsste man es auch sogleich ansehen und abhören, in welcher Verbindung mit andern Wörtern es steht. Dies setzt Flexion voraus.

In den Gesetzen der Flexion unterscheiden sich nun der semitische und der indogermanische Sprachstamm. Der indogermanische flectirt durch wirkliche Umbeugung des Wurzellautes. Der semitische flectirt durch Vocalwechsel im Schoosse der Wörter. In den semitischen Sprachen ist nemlich die Bedeutung der Wörter den Consonanten, die Beziehung der Wörter den Vocalen ausschliesslich zugewiesen. Consonant und Vocal enthalten also nicht zusammen wie in unsern Sprachen die Bedeutung des Wortes, sondern jedes ist gesondert. Jeder semitische Wortstamm verlangt durchaus drei Consonanten und in diesen liegt die Bedeutung d. i. die Bezeichnung des Begriffs. Der Begriff wird also hier von den Consonanten, die Denkform von den Vocalen getragen. Der Wurzellaut, die ursprüngliche Lautform wird hier nicht bloss abgeändert, metamorphosirt, sondern völlig umgeändert, so dass er oft gar nicht mehr durchklingt: das Wort oder vielmehr die drei Wurzelconsonanten erhalten durch den Vocalwechsel einen immer andern und andern

Klang. Es ist zwar hier im Gefühl des richtigen Unterschieds von Vocal und Consonant den leicht beweglichen Vocalen das mehr Geistige, den Consonanten dagegen das mehr Materielle zugetheilt. Aber der Unterschied zwischen dem Bedeutungs- und dem Beziehungsausdruck (zwischen der Vorstellung und der Form des Denkens) verwischt sich dadurch auch in der Sprache. Das Ohr vernimmt zwar hier Bedeutung und Beziehung, Materie und Form zugleich, aber es kann beides nicht mehr von einander unterscheiden, weil beide innig mit einander verschmolzen sind und kein stehenbleibender Wurzellaut durchklingt. Nur für das Auge bleibt der Unterschied in der Schrift noch stehen. Nun ist aber doch der Zweck der Sprache zu trennen und zu verbinden und daher ist es der Natur des Denkens angemessener, wenn das Ohr an dem Wort sofort beides unterscheidet: den ursprünglichen Wurzellaut und die Flexion d. i. die Bedeutung und die Verbindung oder Beziehung des Wortes. Die semitischen Sprachen haben eben wegen dieses Mangels keinen so selbstständigen Träger der Form des Denkens und des Erkennens d. i. des philosophischen Gedankens wie die indogermanischen. Darin mag wohl ein Grund mit liegen, dass die Cultur der Philosophie vorzugsweise den Völkern des indogermanischen Sprachstamms gelungen ist.

In den flexionsfähigen Sprachen entspricht also

das Wort der Materie
der Satzbau der Form } des Urtheils.

Bei einem natürlichen Satzbau geht auch das Denken leicht und natürlich von Statten, bei den andern findet es Schwierigkeiten zu überwinden und wird durch die Sprache nicht unterstützt. Die chinesische Sprache z. B. besitzt keine bestimmt gesonderten grammatischen Formen, welche den logischen Urtheilsformen entsprächen. Die metaphysischen Grundbegriffe bekommen dadurch etwas Schwebendes und Schwankendes und sind durch die Sprache nicht so leicht und bequem zu fixiren. Der Geist geht daher auch weniger in die feinere Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen des Denkens ein, weil ihm die Möglichkeit benommen ist, diese

Beziehungen auch mit gehörig abgestuften Nüancen des Lauts zu umkleiden.

Die Sprache ist überhaupt ein künstliches Zeichensystem. Die Bezeichnung durch Worte stellt nicht den Gegenstand selbst dar, sondern bringt ihn nur nach den Gesetzen der Association zur Erinnerung. Das Bezeichnete ist der Begriff oder überhaupt eine Vorstellung, das Zeichen ist eine willkürlich gewählte oder zufällig entstandene Unterscheidungsmarke, die sich der Vorstellung beigesellt. Die Worte der Sprache beziehen sich daher nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern auf meine Vorstellungen von Gegenständen und erst vermittelst dieser auf jene. Dies gilt selbst noch für Eigennamen wie man aus dem bekannten Sophisma des Eubulides ersieht: Als Elektra ihren Bruder Orestes nicht erkannte, wusste sie, dass Orestes ihr Bruder sei und wusste auch nicht, dass Orestes ihr Bruder sei. Das erstemal bezieht der Sophist den Namen Orest auf die Vorstellung, die Elektra von ihrem Bruder in der Erinnerung hat, das anderemal auf den Gegenstand ihrer Anschauung. Die erstere Beziehung ist die ursprünglichere, denn mit jener Vorstellung ist in dem Geiste der Elektra der Name ihres Bruders zunächst associirt. Der vorzüglichste Zweck der Sprache ist die Aeusserung unsers Innern d. i. die Mittheilung unserer Gedanken. Sie dient daher nicht sowohl der Anschauung, als vielmehr dem Denken und der gedachten Erkenntniss.

Den verschiedenen Bestandtheilen der gedachten Erkenntniss oder des Urtheils entsprechen nun in dem grammatischen Satz, durch den es in unsern Sprachen ausgedrückt wird, verschiedenartige Redetheile oder verschiedene Arten von Wörtern.

Dem Subject entspricht das Substantiv, der Bezeichnung des Subjects das Zahlwort.

Im *Pronomen personale:* er, sie, es, sowie im *Pronomen demonstrativum* ist Subject und Bezeichnung grammatisch zusammengezogen.

Dem Prädicat entspricht das Adverbium oder das Ad-

jectiv oder das aus diesem gebildete Substantiv wie Gelehrsamkeit, Gesundheit.

Die Copula oder das Bindewort ist entweder kategorisch oder hypothetisch oder divisiv. Die kategorische Copula wird durch das Hilfsverbum, die hypothetische, welche zwei Sätze mit einander verknüpft, durch die Bedingungs-Conjunction: „Wenn — so“, die divisive, die mehrere Sätze mit einander verknüpft, durch conjunctive (wie „Und“) oder disjunctive Bindewörter (wie: „Entweder — oder“) ausgedrückt.

Das Prädicat und die Copula grammatisch zusammengezogen giebt die Zeitwörter oder Verba. Die Bedeutung vieler Verba ist ein Prädicat, welches ein Verhältniss von Grund und Folge in sich schliesst.

Die Conjunction verknüpft zwei Sätze. Die Bedeutung der Conjunction drückt die Beziehung aus, in welcher diese Sätze zu einander stehen. Es liegt also eine verwickeltere Synthesis in ihr, durch sie kann sich der Satz zur Periode erweitern*). Die Conjunctionen sind von zweierlei Art: solche, welche Sätze trennen und verbinden und solche, welche einen Satz von den andern abhängig machen. Die Conjunction regiert einen Satz, weil in ihr die Bedeutung der Art und Weise der Verbindung oder Abhängigkeit liegt.

Besonders beachtenswerth ist die synthetische Natur der Copula oder was in der Sprache dem zur Bezeichnung dient: das Verbum, in welchem das Prädicat mit der Copula zusammenschmilzt. Das Verbum verknüpft nicht bloss das Prädicat mit dem Subject, sondern auch den Gedanken mit der Wirklichkeit. Die synthetische Natur der Copula ist also doppelter Art: einmal die Relation von Subject und Prädicat, das anderemal die Modalität des Urtheils darstellend. Das letztere nennt Kant den Werth der Copula. Dieser Werth der Copula bezeichnet das Verhältniss des Urtheils zur unmit-

---

*) Z. B. Aus: „ich sehe das: du bist fertig“ ist später geworden: „ich sehe, dass du fertig bist“, indem man mit richtigem grammatischen Gefühl die Abhängigkeit des Folgesatzes durch die Umstellung des Verbums symbolisch angedeutet hat.

telbaren Erkenntniss. Die Copula verknüpft also nicht bloss die Begriffe im Urtheil, sondern auch das Urtheil selbst mit der Erkenntniss. Diese Doppelnatur der Copula erkennt man schon an dem Verbum: Sein, welches die kategorische Copula ausdrückt, und das nicht bloss *Verbum auxiliare*, sondern zugleich auch *Verbum substantiale* ist, in dem neben der Bedeutung des Hilfsverbums auch zugleich die Bedeutung der Existenz, des Daseins liegt. Daher die Assertion in den kategorischen Urtheilen, die in den hypothetischen nicht anzutreffen ist.

Jede Sprache bietet eine Menge von Einzelheiten in der Bildung ihrer Grundwörter, ihrer Wortbildung, ihren Flexionsformen, in den Regeln ihrer Redefügung dar. Alle diese einzelnen Eigenthümlichkeiten müssen eine gemeinschaftliche Quelle haben und vereinigen sich auch zu einer gewissen Einheit des Bildes. Dieses Gesammtbild aller Eigenthümlichkeiten ist es, was man den Geist oder den Genius der Sprache nennt. Dieser Genius der Sprache lebt hauptsächlich in zwei Dingen: einmal in den syntactischen Formen der Grammatik und das anderemal in dem Gesetz der Metonymien und Metaphern einer Sprache. In dem erstern lebt mehr der philosophische, in dem letztern mehr der dichterische Geist der Sprache. Die syntactischen Formen der Grammatik dienen nemlich dem Gesetz des transcendentalen Leitfadens gemäss dem Ausspruch der philosophischen Grundgedanken vor unserm Bewusstsein. Diese syntactischen Formen der Grammatik können mehr oder weniger präcis den logischen Formen des Urtheils entsprechen. Dadurch verkörpern sich gleichsam die philosophischen Grundvorstellungen in mehr oder minder festen und scharfen Umrissen in dieser oder jener Sprache; dadurch ist eine Sprache der Philosophie zugänglicher als die andere. So z. B. versteckt sich das Logische des Gedankens in den periodologischen Sprachen mit verschlungenem Satzbau oft unter der sprachlichen Hülle, während es in einer Sprache wie der Englischen, deren Grammatik fast nur in der Logik besteht, in einer gewissen Nacktheit hervortritt. Das Geistigste und Feinste des Gedankenausdrucks

liegt nicht in den getrennten Elementen der Sprache, sondern in der verbundenen Rede. Das einzelne Wort selbst erhält oft seinen bestimmten Sinn erst durch den Zusammenhang. Armuth oder Reichthum, Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der grammatischen Formen bestimmt und begrenzt die Bahnen, in denen sich der Gedanke bewegen kann. Die Sprache bestimmt dem Satz und der Rede nur die regelnde Form, die individuelle Gestaltung überlässt sie der Willkür des Sprechenden. Die grössere oder geringere Beweglichkeit der Form und des Ausdrucks gestattet in der einen Sprache der Bewegung des Gedankens mit Leichtigkeit zu folgen, während sie ihr in einer andern Fesseln anlegt.

Neben den Regeln der Redefügung wirken noch besonders die Regeln der Wortbildung, die Etymologien und Metaphern bestimmend auf den Geist der Sprache. Jede Sprache hat hier ihren bestimmten Kreis von Anschauungen, auf den sich die kyriologischen Bedeutungen ihrer Wörter beziehen. Zufolge des Uebergangs der kyriologischen in die metaphorische Bedeutung begleiten dann anschauliche Nebenvorstellungen und ästhetische Ideen die Begriffe. Darin liegt der Bilderschmuck und das Malerische einer Sprache.

Der Genius der Sprache zeigt sich also im Allgemeinen in der Art der Verbindung des Gedankens mit dem Laute, in der Weise, wie sich der Geist in der Sprache ausspricht; er ist der Abdruck der nationalen Denk- und Sinnesart, wodurch die Sprache Farbe und Character erhält.

§. 40.

Der Name „Kategorie“ stammt aus der aristotelischen Philosophie und bedeutet: eine Form der Aussage. Die Kategorieen des Aristoteles sind folgende zehn:

Τὸ τί ἐστι oder *οὐσία, ποσόν; ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.* Sie zerfallen in drei Klassen:

I.

Das *τί ἐστι* bezeichnet die Natur des Subjects: Substantiv.
- *ποσόν* - - - des Zahlworts.
- *ποιόν* - - - des Adjectivs.
- *πρός τι* - - - des Genitivs und Comparativs.

II.

Das *πού* bezeichnet die Natur des Adverbiums des Orts.
- *ποτέ* - - - - - - der Zeit.

III. Klasse bezeichnet die verschiedenartige Natur der Verba oder Zeitwörter.

Es werden also hier die verschiedenen Arten der Wörter oder die verschiedenen Redetheile des Satzes gruppirt nach den Hauptformen ihrer Bedeutung und mit Rücksicht auf ihre Stelle im Satze.

Es fehlen in der That unter den aufgezählten Wortformen nur noch die Conjunctionen und Pronomina. Aber die Conjunctionen sind nur Bindeglieder, die mehrere Sätze mit einander zur Einheit eines Ganzen verknüpfen und daher in der aufgelösten Rede wegfallen. Die Pronomina haben keine logische Selbstständigkeit, sondern sind nur grammatische Stellvertreter. Die *Pronomina personalia* weisen auf das Subject hin. *τόδε τί* (das Was, der Gegenstand) ist so bestimmt, dass es immer an einem Orte aufgezeigt werden kann (*demonstrari potest*). Die *Pronomina adjectiva* gehören zu *ποσόν* und *ποιόν*, die *Pronomina adverbialia* zu *πού* und *ποτέ*. Die Basis des einfachen Satzes ist das Substantiv als Subject, auf welches sich die verschiedenen im Urtheil möglichen Formen der Aussage gemäss der Verschiedenheit der grammatischen Wortformen beziehen.

Τὸ τί ἐστι (das Was) oder *οὐσία*, das Subject ist das, von dem anderes ausgesagt wird, das aber selbst von keinem ausgesagt (prädicirt) werden kann. Es ist das Selbstständige im Satz, worauf das Uebrige bezogen wird und das Anderem zum Grunde liegt (*ὑποκείμενον*). Es wird meist durch das Substantiv ausgedrückt, obschon es auch abstracte Substantiva giebt,

die theils zum *ποιόν*, theils zum *τὸ πρός τι* gehören, indem sie entweder Beschaffenheitszustände oder Verhältnisszustände ausdrücken.

Τὸ ποιόν (das *Quale*) ist das Adjectiv, das die Beschaffenheit ausdrückt, wie weiss, gelehrt u. s. f. Grammatisch kann der Begriff des Adjectivs auch die Form des Substantivs annehmen wie Güte, Gelehrsamkeit. Solche Substantive drücken eine *ἕξις* oder *διάθεσις*, einen dauernden oder vorübergehenden Zustand aus.

Τὸ πρός τι ist Verhältniss oder Beziehung und wird durch den Genitiv ausgedrückt. Wenn es zweifelhaft ist, ob ein Begriff unter diese Kategorie gehört, braucht man nur zu sehen, ob dieser Begriff eines Genitivs bedarf oder nicht. Der Genitiv ist das Kennzeichen, ob in der That *τὸ πρός τι* stattfindet. *ὁ ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινός τις ἄνθρωπος, τὰς ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν.* Das Genus, der Gattungsbegriff ist *πρός τι*, die Vorstellung des Einzelwesens aber nicht. Man sagt: die Wissenschaft oder die Gelehrsamkeit Jemandes. Der Grund hiervon ist, weil das Genus einen Genitiv erfordert. Aus demselben Grunde rechnet auch Aristoteles den Comparativ hierher, weil im Griechischen das, womit man vergleicht, im Genitiv steht: *τινός γὰρ λέγεται μεῖζον.* In seltnern Fällen kann auch der Dativ zur Bezeichnung des *πρός τι* dienen, z. B. *ὅμοιόν τινι.* Den Accusativ (das grammatische Object) hat Aristoteles nicht besonders berücksichtigt, weil er unter die Kategorie *τὸ τί* gehört.

ποσόν (*quantum*), *πού* (*ubi*), *ποτέ* (*quando*) sind für sich verständlich.

Das Verbum ist derjenige Redetheil, durch welchen von einem Gegenstande ausgesagt wird, dass er etwas t h u t oder l e i d e t oder sich in irgend einem Z u s t a n d e b e f i n d e t.

Die Kategorieen des Thuns und Leidens werden durch das Activum und Passivum der *Verba transitiva* ausgedrückt. Ausserdem giebt es aber noch zwei Arten von *Verbis intransitivis*.

Die Kategorie *κεῖσθαι* gehört nicht zu dem *τὸ πρός τι*. Die Stellung ist immer die Stellung einer Sache, daher auch

die Lage, der Stand, der Sitz von etwas. Diese Begriffe verlangen immer einen Genitiv, durch den ausgedrückt wird, was sitzt, steht oder liegt. Dessen bedürfen die Verba: stehen, sitzen, liegen nicht. Sie können schlechthin gebraucht werden und genügen sich selbst. Lage (*situs*) scheint aber auch eine Ortsbestimmung auszudrücken. Indessen bei der Kategorie des Liegens kommt der Ort gar nicht in Betracht, sondern nur ein Begriff, in welchem weder eine Handlung, noch ein Leiden enthalten ist, der also gleichsam in der Mitte zwischen ποιεῖν und πάσχειν steht und durch ein *Verbum intransitivum* ausgedrückt wird. Aber nicht alle Intransitiva gehören in diese Klasse, sondern nur die, welche nicht bloss die Form, sondern auch den Begriff des Intransitivums enthalten. Z. B. τὸ ἥδεσθαι und λυπεῖσθαι gehören zur Kategorie πάσχειν. *Est enim gaudio, tristitia affici.*

Unter die Kategorieen ἔχειν gehören folgende Fälle: 1) der Tyrann hat Städte. 2) Das Erz (die Materie) hat die Gestalt eines Menschen. Der Körper hat die Krankheit. 3) Die Stadt hat Einwohner. 4) Atlas hält (ἔχει) den Himmel. Die unter ἔχειν gehörenden Verba sind der Form nach *transitiva*, dem Inhalte nach *intransitiva*. Sie drücken den Begriff des Habens, des Besitzes aus.

Diese aristotelischen Kategorieen sind offenbar etwas ganz anderes, als die kantischen. Sie sind keine metaphysischen Grundbegriffe, sondern Begriffe von dem Verhältniss derselben zur Sprache. Die Kategorieentafel des Aristoteles enthält eine philosophische Characteristik der syntactischen Formen der Grammatik und der Redetheile. Sie ist ein Versuch der von Platon geforderten ἐπιστήμη τοῦ διαλέγεσθαι wissenschaftliche Gestalt zu geben, aber freilich noch ohne Sonderung des Grammatischen, Logischen und Metaphysischen. Aristoteles berücksichtigt nemlich bei seinen Kategorieen, die sich auf eine Vergleichung der Wörter gründen, nicht bloss die logische und grammatische Form, sondern auch die Bedeutung d. i. den Inhalt der Wörter. Da wir die philosophische Erkenntniss nur mit Hilfe der Sprache denkend ausbilden können, so verlangt die Dialectik die Bestimmung des Ver-

hältnisses der verschiedenen Redetheile zu den verschiedenen Bestandtheilen sowie zu den logischen und metaphysischen Grundformen der Erkenntniss. Dies sollen dem Aristoteles seine Kategorieen leisten. Sie sollen den verschiedenen Redetheilen der Sprache die Rolle bestimmen, die ein jeder derselben in der gedachten Erkenntniss spielt. Sie sind ihm der dialectische Apparat, mit dessen Hilfe er die Natur und das Wesen einer jeden philosophischen Vorstellung aufzuklären versucht, aber nicht das System der metaphysischen Grundbegriffe selbst.

3) Der mathematische Schematismus der Kategorieen und das System der metaphysischen Grundsätze.

§. 41.

Metaphysische Erkenntniss ist synthetische Erkenntniss aus blossen Begriffen, oder mit andern Worten: sie gründet sich auf Begriffe, die *a priori* in unserer Vernunft liegen. Als diese Begriffe haben wir nun die Kategorieen kennen gelernt. Wir können daher jetzt auch sagen: Metaphysische Erkenntniss ist die Erkenntniss aus den Kategorieen. Wir haben nun zwar die metaphysischen Grundbegriffe, aber wie gelangen wir von diesen weiter zu den metaphysischen Grundsätzen? Aus einem blossen Begriffe können wohl analytische, aber keine synthetischen Urtheile entspringen. Wie können also aus den Kategorieen die metaphysischen Grundsätze d. i. synthetische Urtheile *a priori* entspringen? Mit dieser Frage stehen wir wieder bei derselben Schwierigkeit, die schon Hume an der Metaphysik verzweifeln liess.

Wenn ein Urtheil aus einem Begriffe entspringt, so ist dieser Begriff der Grund der Möglichkeit des Urtheils. Dies kann auf zweierlei Weise der Fall sein. Entweder folgt das Prädicat als Theilvorstellung aus dem gegebenen Begriffe des Subjects oder der gegebene Begriff ist der Grund der Verknüpfung von Subject und Prädicat. Das erste ist das bloss lo-

gische analytische, das letztere ist das synthetische metaphysische Urtheil.

In synthetischen Urtheilen muss ich aus dem gegebenen Begriffe hinausgehen, um etwas ganz anderes, als das, was in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniss zu betrachten. Dazu ist ein Drittes nöthig, wodurch allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun dieses Dritte als das Medium aller synthetischen Urtheile aus reinen Begriffen?

Der Geometer kann den Gegenstand, über den er urtheilt d. i. das Subject seines Urtheils construiren und durch diese Construction neue Prädicate entdecken, welche mit dem Subjecte nothwendig verbunden sind. Aber die metaphysischen Grundbegriffe sind keine Sinnesbegriffe d. h. keine Vorstellungen von Gegenständen, sondern Begriffe von der nothwendigen synthetischen Einheit d. h. Verbindung im Wesen der Dinge, Vorstellungen von gewissen nur denkbaren Formen der Verknüpfung der Gegenstände. Die einzelnen wirklichen Dinge werden uns aber durch die Sinneswahrnehmung gegeben. Was ist nun das vermittelnde Kriterium zwischen den Gegenständen der Sinneswahrnehmung und den reinen Begriffen der Vernunft? Wenn wir zu der Einsicht gelangen, dass und wie die Kategorien für das Wesen der Dinge gelten, so erkennen wir offenbar etwas über das Wesen der Dinge aus den Kategorien. Diese Einsicht nun, inwiefern und in welcher Weise die Kategorien etwas [illegible] für das Wesen der Dinge bestimmen, können wir nun nicht aus ihnen selbst nehmen, sondern wir müssen sie in etwas suchen, was ausser ihnen liegt. Denn es kann nicht in dem reinen Begriff der Verknüpfung, sondern es muss in den Gegenständen und den nothwendigen Bedingungen ihrer Existenz liegen, ob sie so oder anders verknüpft werden müssen. Dies wird [illegible] klarer werden, wenn wir dem Gedanken eine etwas andere Wendung geben. Wenn wir fragen: wie können in unserer Erkenntniss die Kategorien für die Dinge objective Gültigkeit haben, so heisst das ebensoviel als: in welcher Weise können wir die Kategorien auf die Gegenstände der Wahrnehmung anwenden? Wir müssen also ein Princip der Anwendung der

Kategorieen auf die Dinge suchen und daraus müssen sich dann die metaphysischen Grundsätze ergeben, denn diese sind nichts anderes, als die Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorieen.

Wie ist also die Anwendung der Kategorieen auf die Gegenstände der Anschauung d. i. die Subsumtion der letztern unter die erstern möglich?

Bei jeder Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des erstern mit dem letztern gleichartig sein d. h. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird. So hat z. B. der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Kreises Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem letztern gedacht wird, sich in dem erstern anschauen lässt.

Nun sind aber die Kategorieen in Vergleich mit empirischen Anschauungen ganz ungleichartig und können überhaupt niemals in einer Anschauung angetroffen werden. Wenn man daher einen Gegenstand z. B. unter den Begriff der Causalität subsumiren wollte, so geht das nicht in derselben Weise wie man den Teller unter den Begriff des Kreises subsumirt. Denn hier kann man die Causalität (die Bewirkung) nicht anschauen, wie man dort die Rundung anschauen konnte. Man kann also die Kategorieen nicht wie andere Begriffe den Gegenständen der Sinnesanschauung direct als Prädicate beilegen, eben weil sie gar keine Prädicate sind, weil durch sie keine Beschaffenheiten der Gegenstände vorgestellt werden. Die Subsumtion der Gegenstände unter die Kategorieen ist daher auch nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines andern möglich. Es muss also hier erst eine Bedingung der Subsumtion, eine Bedingung der Anwendung der Kategorieen auf die Gegenstände der Wirklichkeit aufgesucht werden. Wenn ich z. B. sage: „Jede Veränderung der Bewegung (eines Gegenstandes) ist die Wirkung einer Ursache“, so subsumire ich nicht den Gegenstand selbst unter den Begriff: „Wirkung einer Ursache“, sondern eine Bedingung der Zustände desselben. Es muss also ein Drittes geben, was einer-

seits mit der Kategorie, andererseits mit der sinnlichen Anschauung der einzelnen wirklichen Gegenstände gleichartig sein muss. Diese vermittelnde Vorstellung muss ohne alles Empirische rein *a priori* und dennoch anschaulich sein. Sie muss endlich auf den nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit und Existenz der Dinge selbst beruhen.

Die Sache lässt sich auch noch von einer etwas anderen Seite darstellen. Im Urtheil sind Form und Gehalt nothwendig zu einem Ganzen der Erkenntniss verbunden. Den Gehalt des Urtheils bilden die Vorstellungen im Subject und Prädicat desselben, in der Form des Urtheils aber hat die Kategorie ihren Sitz, aus welcher die nothwendige Einheit jener Vorstellungen erkannt wird. Worauf beruht nun diese Verbindung von Form und Gehalt des Urtheils? Was macht es, dass wir diese Vorstellungen in dieser, andere wieder in einer anderen Urtheilsform verbinden? Form und Gehalt sind nemlich ungleichartig. Sollen diese nothwendig verbunden sein, so muss etwas dazwischen treten, was mit beiden gleichartig ist. Dies Dritte muss auf der einen Seite Form, auf der andern Seite Gehalt sein. Nun wird uns aller Gehalt der Erkenntniss durch die Anschauung gegeben. Es muss daher das verbindende Mittelglied eine anschauliche Vorstellung sein. Andererseits muss es aber auch eine Formvorstellung sein. Nun sind unter allen Gegenständen der Anschauung nur die Gegenstände der reinen Anschauung zugleich auch Formen im Ganzen unserer Erkenntniss. Das verbindende Mittelglied muss also eine reinanschauliche Vorstellung sein und unter diesen sind wieder die blossen reinen Zeitbestimmungen die allgemeinsten, denn jeden anschaulichen Gegenstand erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit. Eine solche Vorstellung ist nun das transcendentale Schema, wie es Kant nannte.

§. 42.

Ein Bild ist eine Vorstellung, nicht der Sinnesanschauung, sondern der Einbildungskraft von einem individuellen Gegenstande. Schemate sind gleichfalls Vorstellungen der

Einbildungskraft, aber anschauliche Vorstellungen *in abstracto*. Kant nennt sie sehr treffend Monogramme der Einbildungskraft, gleichsam eine im Mittel von vielen Bildern schwebende Zeichnung. Diese Schemate sind die Grundlage unserer Begriffe. Denn der Begriff ist nichts anderes als die mittelbare und mittheilbare d. i. objectivgiltige Vorstellung von dem, was im Schema als einer unmittelbaren Vorstellung des vorstellenden Subjects enthalten ist.

Wenn ich 5 Punkte hinter einander setze, so ist dies ein Bild von der Zahl Fünf. Ich könnte diese Punkte auch unter einander setzen, oder sie wie auf dem Würfel anordnen, und es würde immer ein Bild von der Fünf geben. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst. Eine grosse Zahl würde im Bilde nicht so leicht zu übersehen und mit dem Begriffe zu vergleichen sein. Auch kommt es bei dieser Vorstellung gar nicht auf die Art und Weise der Anordnung der einzelnen Punkte im Bilde an, vielmehr bleibt diese dabei ganz beliebig. Das Schema besitzt eine gewisse Beweglichkeit der Gestalt, die dem Bilde abgeht. Das Bild ist zufolge seiner Individualität mit dem Begriffe niemals völlig congruent. Unsern Begriffen liegen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zu Grunde. Z. B. dem Begriffe von einem Dreiecke würde kein Bild desselben vollständig adäquat sein. Denn ein solches Bild würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen, es würde immer nur auf eine Art der Dreiecke (einen Theil der Sphäre des Begriffs) eingeschränkt sein und nicht für rechtwinklige, spitzwinklige und stumpfwinklige zugleich passen. Das Bild z. B. eines Dreiecks lässt sich noch in der Anschauung darstellen, aber das Schema des Dreiecks kann niemals anderswo als in Gedanken existiren. Das Schema ist also die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, es ist ein anschauliches Gesetz der Zeichnung der Gestalten im Raume.

Dieser Schematismus in Ansehung der blossen Form der

Gegenstände erschien Kant noch als eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe, wie er meint, wir der Natur schwerlich jemals ablauschen und sie unverdeckt vor Augen legen würden. Indessen besteht er in einem psychologischen Mechanismus, der nichts weniger als etwas Geheimnissvolles an sich trägt. Die Begriffe bilden sich nemlich durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen aus den Anschauungen. Eine bestimmte Erinnerung an eine frühere Sinnesanschauung oder einen früher gesehenen Gegenstand ist ein Bild der Einbildungskraft. Eine solche Vorstellung unterscheidet sich nur dadurch von der Anschauung, dass ihr die Gegenwart des Gegenstandes und das Bewusstsein der Affection fehlt. Hier tritt uns und zwar nicht nach dem Gesetze der Affection in der Empfindung, sondern nach den Gesetzen der Association eine Erkenntniss so wieder vor das Bewusstsein, wie wir sie schon früher gehabt haben. Aber diese Bestimmtheit der Erinnerungen geht durch die Spiele der Association gar bald verloren. Die Erinnerung führt uns nicht bloss auf eine einzelne Anschauung, sondern auf viele gleichzeitig zurück, wodurch sich eine allen jenen Anschauungen gemeinschaftliche Theilvorstellung absondert und für sich allein vor dem Bewusstsein erscheint. Das Individuelle der einzelnen Bilder verlischt und es bleibt nur ein Schema der Art vor der Erinnerung stehen. Die mit Worten bezeichneten Schemate der Einbildungskraft sind die Begriffe.

Etwas ganz anderes aber, als diese Schemate der Einbildungskraft sind die transcendentalen Schemate der Kategorieen, welche nicht die Quelle der metaphysischen Grundbegriffe, sondern die Bedingungen ihrer Anwendung sind. Das Schema der Kategorie ist etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäss einer Regel, die die Kategorie ausdrückt; es ist dasjenige, was eben durch die Art und Weise der Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung die Anwendung der Kategorie bedingt. Diese Bedingung der Anwendung der Kategorie auf wirkliche Gegenstände der Sinnesanschauung muss sowohl eine Bestimmung des Gegenstandes, als eine Veranschaulichung

von etwas sein, was auch durch die Kategorie mit gedacht wird. Diese anschauliche Bestimmung muss *a priori* mit der Kategorie verbunden sein, also muss sie selbst eine anschauliche Bestimmung *a priori* sein. Nun sind aber alle anschaulichen Bestimmungen, wenn sie *a priori* sind, mathematisch und unter den mathematischen sind die blossen reinen Zeitbestimmungen die allgemeinsten, denn jeden anschaulichen Gegenstand erkennen wir unter den Bedingungen der Zeitlichkeit. Die Zeit als Form der Sinnlichkeit oder der Anschauung überhaupt ist ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen der Gegenstände enthalten sind. Die Vorstellung der Zeit wird daher auch alle Kategorieen schematisiren und wir können die transcendentalen Schemate vollständig aufzählen, wenn wir diesem mathematischen Schematismus der Kategorieen nachgehen.

§. 43.

1) Grösse. Der Ausdruck „Grösse“ ist doppeldeutig, indem ebensowohl die Quantität (der Begriff, die Kategorie) als auch das Quantum (der Gegenstand der reinen Anschauung) darunter verstanden wird. Das Quantum ist ein aus gleichartigen Theilen zusammengesetztes Ganzes. Zufolge dieser Zusammensetzung aus gleichartigen Theilen kann jedes Quantum vermehrt werden, wenn noch andre gleichartige Theile hinzugesetzt, vermindert, wenn deren hinweggenommen werden.

Die Vorstellung: wie gross ein Gegenstand sei, wird entweder unmittelbar anschaulich aufgefasst oder mittelbar durch Begriffe. Die Grösse eines Fusses, einer Toise, eines Meters erkenne ich ohne weiteres durch die Anschauung einer solchen Längeneinheit. Aber wenn ich sage, der Mond ist 50,000 Meilen von uns, so mache ich mir von dieser Entfernung einen Begriff. Dieser Begriff bildet sich durch die Messung der Grösse. Wenn ich eine Grösse messen will, so muss ich vor Allem ein Maass d. i. eine in der Anschauung bestimmte Vorstellung der Einheit haben, die willkürlich festgestellt

wird z. B. als Fuss, als Toise, als Meter u. s. f.*). Dann sehe ich zu, wie viel mal das Maass in der auszumessenden Grösse enthalten ist. So oft das Maass darin enthalten ist, aus so viel solchen Einheiten oder Theilen besteht die Grösse. Die Vielheit dieser Theile und ihre Zusammensetzung zur Einheit eines Ganzen lässt sich nun schematisch darstellen. Zu diesem Zwecke führt man ein Zeichen ein, das zur Bezeichnung des Maasses *in abstracto* dient. Dies ist die Eins (= 1). Will ich mir nun den Begriff von der Zusammensetzung einer Grösse aus solchen gleichartigen Theilen, also den Begriff von der Vielheit der in der Grösse enthaltenen Theile, deren jeder = 1 ist, bilden, so setze ich successiv d. i. der Reihe nach zur Eins noch eine Eins u. s. f. Eine solche Reihe von Einsen vereinige ich dann in Einen Begriff, bezeichne denselben wieder mit einem besondern Zeichen und gebe diesem Zeichen wieder einen bestimmten Namen. So erhalten wir die Zahl, welche angiebt, wie gross die ausgemessene Grösse ist. Durch sie wird die Grösse eines Gegenstandes, auch wenn sie selbst kein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung und Wahrnehmung mehr ist, noch schematisch veranschaulicht. Die Zahl ist also das Schema der Grösse und es wird durch dieselbe nicht nur die Menge der Einheiten, woraus die Grösse besteht, sondern auch ihre Zusammensetzung zum Ganzen schematisch dargestellt. Zahl ist also der Begriff von dem Verhältniss der Grösse eines Dinges zu seinem Maass oder zu seiner Einheit, und ich kann mir diesen Begriff nicht anders bilden als dadurch, dass ich nach der Einen Dimension der Zeit successiv die Theile der Grösse durchlaufe und mir nach diesem Schema die Theile zur Vielheit des Ganzen zusammengesetzt denke. Die Bedingung der Zahl und der Zählbarkeit der Dinge ist also offenbar die Zeit. Will ich Zahlen haben, so muss ich Grössen messen; wenn ich messe, so lasse ich

*) Jeder Maassstab (die Einheit des Maasses) muss anschaulich gegeben sein. So lange man die Grösse der Sonnenparallaxe noch nicht kannte, hatte man auch noch keine Vorstellung von der Grösse des Maassstabes, mit dem man das Planetensystem ausgemessen hatte.

aber meinen Maassstab die Grösse successiv d. i. in der Zeit nacheinander durchlaufen. Es lassen sich daher unmittelbar nur extensive Grössen messen d. i. solche, die aus ausser einander befindlichen Theilen zusammengesetzt sind.

Es entspricht also

der Kategorie der Einheit in der Anschauung das Maass,
- - - Vielheit - - - die Menge der Theile,
- - - Allheit - - - das Ganze.

Alle drei werden aber gleichmässig durch Zahlen ausgedrückt.

2) Beschaffenheit. Die Beschaffenheiten der Dinge werden durch die Sinnesanschauung in der Empfindung erkannt. Eine Empfindung findet im Augenblick der Wahrnehmung, also in Einem Zeitpunkt ohne Succession statt (wenn man nemlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht zieht). Jede Empfindung z. B. des Hellen, des Warmen, ist aber einer Verringerung fähig, so dass sie abnehmen und allmälig verschwinden kann. Das Reale in der Empfindung (die Beschaffenheit) hat also jederzeit eine Grösse und zwar eine intensive d. i. eine solche, deren gleichartige Vielheit als Grösse der Qualität in einander befindlich bleibt. Bei einer solchen Grösse findet keine Succession und somit auch keine Zählbarkeit ihrer Theile, sondern eine Vermehrung oder Verminderung der Vielheit gleichartiger Theile durch Grade statt, wie z. B. bei der Wärme, beim Licht. Grad ist also die Grösse der Erfüllung eines Zeitaugenblicks durch eine Realität. Der Grad ist das einzige Mathematische an der Qualität, alles Uebrige an ihr ist empirisch. Die Zeit ist die Form der Anschauung überhaupt und also auch aller Gegenstände derselben, die Realität (Sachheit) aber ist die Materie derselben. Da nun aller Gehalt der Anschauung in die Form der Anschauung fällt, so muss auch die Realität eine mathematische Bestimmung an sich tragen und diese ist eben ihre intensive Grösse d. i. ihr Grad.

Intensive Grössen können nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch Vergleichung mit extensiven Grössen gemes-

sen werden. Bei einer extensiven Grösse macht die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich, und also geht hier die Vorstellung der Theile nothwendig vor der Vorstellung des Ganzen vorher. Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen d. i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen. Ebenso ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeitdauer bewandt. Ich stelle mir darin den successiven Fortgang von einem Augenblicke zum andern vor, wodurch eine bestimmte Zeitgrösse erzeugt wird. Bei der Auffassung einer extensiven Grösse gehe ich also durch successive Synthesis von den Theilen zum Ganzen fort. Eine intensive Grösse dagegen wird nur als Einheit aufgefasst und die Vielheit in ihr kann nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden. Dies ist nun der Fall mit der Realität in der Empfindung und ihrem Gegensatze, der Negation, die man sich beide nicht denken kann ohne eine Zeit (als dem Inbegriff von allem Seyn), die entweder womit erfüllt oder leer ist.

3) Verhältniss. Die Kategorieen der Relation verknüpfen das Dasein der Dinge nach den Verhältnissen von Wesen und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung, von Gemeinschaft der Theile im Ganzen. Welches sind nun die Zeitbedingungen der Anwendung dieser Verhältnisse auf die Gegenstände der Anschauung, oder mit andern Worten: wie verwirklichen sich die Kategorieen der Substantialität, der Causalität und der Wechselwirkung in der Zeit?

Die drei Modi der Zeit sind: Beharrlichkeit (Andauer), Folge (Succession oder Wechsel) und Zugleichsein (Begleitung).

Nacheinandersein und Zugleichsein (Succession und Simultaneität) sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit und sie kommen daher, dass die Zeit einerseits eine Reihe, andererseits ein Inbegriff alles Daseins ist. Beharrlichkeit aber ist Verhältniss des Daseienden zur Zeit selbst, als Grösse, nemlich die Grösse des Daseins d. i. Dauer. Der Begriff der Beharrlichkeit enthält die Vorstellung dessen, was mit dem Nach-

einandersein zugleich ist. Beharrlichkeit ist die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten.

Die Zeit selbst ist nur für das Nacheinander oder die Zeitfolge die anschauliche Verbindungsform in Einer Dimension. Die Art der Nebenordnung des zugleich Befindlichen ist durch die Zeit selbst nicht bestimmt, sondern wird im Raum erkannt. Das Zugleichsein ist also nicht ein Modus der Zeit selbst, sondern des Daseienden in der Zeit. Denn in der Zeit selbst sind gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander. Aber auch der Wechsel trifft nicht die Zeit selbst, sondern nur das Daseiende in ihr. Die Zeit verläuft nicht selbst, sondern das Dasein des Wandelbaren verläuft in der Zeit. Wollte man der Zeit selbst eine Folge geben, so müsste man noch eine andre Zeit sich vorstellen, in welcher diese Folge möglich wäre. Aber die Zeit ist kein fortrollender Gegenstand, sondern nur die Form der Anschauung der Aufeinanderfolge der Gegenstände.

Die Zeit selbst, in welcher aller Wechsel der Dinge erfolgt, bleibt und wechselt nicht, sie ist eine feststehende d. i. beharrliche Form der Anschauung. Die Zeit für sich ist aber kein Gegenstand der Wahrnehmung. Wenn es daher in den Gegenständen der Wahrnehmung nicht etwas gäbe, was der Beharrlichkeit der Zeit correspondirt, ein Substrat alles Wechsels oder Zugleichseins, so würden gar keine empirischen Zeitbestimmungen möglich sein. Das Substrat alles Realen d. i. alles dessen, was zur Existenz der Dinge gehört, ist die Substanz, an welcher Alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung vorkommt. Der Substanz kommt daher Beharrlichkeit d. i. Andauer in der Zeit als ihr transcendentales Schema zu.

Die Sinnesanschauung ist immer wechselnd. Wir könnten daher auch gar nicht bestimmen, ob das Mannigfaltige derselben objectiv (und abgesehen von dem subjectiven Wechsel der sinnlichen Wahrnehmung) zugleich sei oder nach einander folge, wenn an ihr nicht etwas zum Grunde läge, was jederzeit ist d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts ist, als

ebenso viel Arten, (Modi der Zeit) wie das Beharrliche existirt. Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Grösse. Ohne das Beharrliche ist also kein Zeitverhältniss. Da nun die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann, so ist dieses Beharrliche das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer Substanzen würde das Substratum aller Zeitbestimmungen und somit die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben. Die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, was ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen. Ohne Beharrlichkeit können wir uns die Identität des Substrats gar nicht vorstellen, an dem aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst d. i. die Substanz. Alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art wie diese Substanz existirt d. z. zu ihren Bestimmungen oder Accidenzen. In dem Begriffe der Substanz denken wir nur die Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit im Dasein eines Dinges, aber vermöge der Zeit schauen wir sie an als Beharrlichkeit.

Wir unterscheiden also im Dasein eines Dinges das Unwandelbare vom Wandelbaren. Jenes ist das Wesen oder die Substanz des Dinges, woran das Wandelbare nichts als Bestimmung ihres Daseins ist. Dieses sind die Accidenzen desselben, und das Dasein eines Dinges nach seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu einer bestimmten Zeit ist ein Zustand desselben. Die Accidenzen sind jederzeit real, denn sie sind nichts anderes als besondere Arten des Daseins der Substanz. Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Farbe oder der Bewegung oder der Kraft) so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum

Unterschiede von dem Dasein der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein diese Absonderung kann nicht objectiv ausser unsern Gedanken bestehen, denn die Accidenz ist nur die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, sondern sie findet nur nach der Natur unseres Verstandes zufolge der Trennung von Subject und Prädicat im kategorischen Urtheil statt. Daher denn die Kategorie von Wesen und Eigenschaft mehr die Bedingung der Verhältnisse, als selbst ein Verhältniss enthält.

Auf die Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Es giebt kein Entstehen und Vergehen der Substanzen. Das Entstehen trifft also nicht die Substanz selbst (denn die beharrt und entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloss Veränderung und nicht Ursprung aus nichts. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andre Art zu existiren eben desselben Gegenstandes folgt. Daher ist Alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Denn der Begriff der Veränderung setzt eben dasselbe Subject mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen (Prädicaten) als existirend, mithin als beharrend, voraus. Das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst würde also keine Veränderung derselben sein. Da aller Wechsel nur die Bestimmungen der Substanz trifft, so kann man mit einem etwas paradox scheinenden Ausdruck sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, indem einige Bestimmungen anfangen, andere aufhören, also ein Zustand entsteht und der andere vergeht*). Nun liegt in dem Begriffe der Bewirkung, dass darum, weil etwas ist, etwas anderes nothwendig sein müsse. Durch die

*) Die beiden Wörter: Veränderung und Wechsel drücken dieselbe Sache aus, jenes in Bezug auf die Substanz, dieses in Bezug auf Accidenzen. Veränderung ist die Folge einer Art zu existiren eines Gegenstandes auf eine andere; Wechsel das Aufhören einer Bestimmung und Anheben einer andern. Jene ist der Uebergang von einem Zustand zum andern, dieser das Verschwinden des frühern und das Entstehen des neuen Zustandes.

Ursache wird der eine Zustand eines Dinges in einen andern verwandelt. Dies documentirt sich in der Zeit durch die Aufeinanderfolge der Zustände d. i. die Veränderung. Veränderung ist also das transcendentale Schema der Causalität.

Endlich das Zugleichsein ist die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Nun ist Coexistenz der Theile im Ganzen dasjenige, was wir in dem Begriffe der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung denken. Eine Wechselseitigkeit der Einwirkung der Substanzen auf einander ist nur möglich, sofern das Zugleichsein derselben objectiv stattfindet. Daher ist Gleichzeitigkeit das transcendentale Schema der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung.

4) Modalität. Welches sind endlich die Zeitbedingungen der Anwendung der Kategorieen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf die Gegenstände der Anschauung? Der empirische Gebrauch dieser Begriffe bezieht sich nicht auf die logische Form des Denkens, sondern auf Dinge und somit, da sie nothwendige Begriffe *a priori* sind, auf die Form der Erfahrung überhaupt. Da nun alle Gegenstände der Erfahrung sich in der Zeit befinden, so sind die transcendentalen Schemate dieser Kategorieen die Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehört.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Verbindung verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. das Entgegengesetzte kann an einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Z. B. Eine achttägige Sonnenfinsterniss kann nie vorkommen. Im Jahre 1603 erschien auf einmal ein neuer Stern am Himmel. Wenn der Mond zur Zeit des Neumonds durch den Knoten seiner Bahn geht, dann giebt es jedesmal eine

Sonnenfinsterniss. Diese Begriffe bestimmen also das Verhältniss der Gegenstände zur Zeit rücksichtlich ihres Gegebenseins für unsre Erkenntniss.

Wir erhalten demnach folgende

Tafel
der transcendentalen Schemate.

1. Quantität:	2. Qualität:
Zahl.	Grad.
3. Relation:	4. Modalität:
Zeitdauer (Beharrlichkeit),	niemals oder jemals,
Zeitfolge (Veränderung),	jetzt oder damals,
Gleichzeitigkeit.	jederzeit oder immer.

In den Momenten der Anschauung giebt es nur ein Schema, in den Momenten des Denkens drei. Dort bringen wir das gleichartige Mannigfaltige in der Anschauung (in der reinen Anschauung als Zahl und in der Empfindung als Grad) auf Begriffe, um es mit den Kategorieen der Relation in Verbindung zu bringen. Das Moment der Relation enthält aber drei wirklich verschiedenartige Stammbegriffe unserer Erkenntniss, die sich auch auf verschiedene Weise in der Zeit veranschaulichen müssen.

Der empirische Gebrauch der Kategorieen der Modalität bezieht sich aber eigentlich auf das Verhältniss von Gesetz und Thatsache. Hier sind drei Fälle möglich. Entweder die Thatsache ist nach dem Gesetz bestimmt, dann ist sie nothwendig (z. B. die Sonnenfinsterniss) oder sie findet unabhängig vom Gesetz statt (z. B. dass die Erde einen Mond zum Begleiter hat), dann ist sie zwar wirklich, aber zufällig, oder sie ist endlich gegen das Gesetz (z. B. dass das Wasser von selbst bergauf läuft), dann ist sie unmöglich. Die letztere hat gar keine Stelle in der Zeit. Die Stelle der wirklichen Thatsache in der Zeit ist empirisch bestimmt durch Wahrnehmung, die der nothwendigen aber auch noch apodictisch durch das Gesetz.

Was sind nun die mathematischen Schemate für eine Art von Vorstellungen?

Die Zahl stellt die Succession in der Zeit und die

Gesetze derselben *in abstracto* dar. Der Grad misst das Mehr oder Minder der Erfüllung eines bestimmten Zeitaugenblicks. Jene ist also ein Begriff, der sich auf die Zeitreihe, dieser ein Begriff, der sich auf den Zeitinhalt bezieht. Das Gleichartige Mannigfaltige kann nemlich entweder als nacheinander oder als ineinander verbunden vorkommen. Nacheinander findet es sich in der Grösse (Quantität) der Dinge, ineinander in den Beschaffenheiten der Dinge. Jenes wird nach Zahlen, dieses nach Graden gemessen.

Durch die Kategorieen der Relation denken wir uns Ungleichartiges zur Einheit eines Ganzen verknüpft. Dabei kommt es auf die Ordnung der Dinge in der Zeit an, damit man in dem Verhältniss der Dinge zu einander, jedem Dinge diejenige Stelle bestimmen kann, die ihm zukommt. Beharrlichkeit, Veränderung und Zugleichsein sind nun diese Begriffe der Zeitordnung. Die modalischen Schemate endlich verknüpfen die Kategorieen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen mit der Zeit überhaupt, sie beziehen sich also auf den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Da nemlich die Kategorieen uns nur mittelbar im Denken zum Bewusstsein kommen, so enthalten sie in sich gar keine Veranschaulichung des in ihnen Gedachten, sondern bekommen erst dadurch schematische Klarheit, dass sich jene Zeitbestimmungen mit ihnen verbinden.

§. 44.

Wir sahen (§. 42.), dass das transcendentale Schema *a priori* mit der Kategorie verbunden sein müsse, also muss es auch nothwendig mit derselben verbunden sein. Sprechen wir nun diese nothwendige Verbindung oder Synthesis *a priori* in einem Urtheil aus, so ist dieses Urtheil offenbar ein synthetisches Urtheil *a priori* und da es aus den Kategorieen entsprungen ist, ein metaphysischer Grundsatz.

Demgemäss erhalten wir durch den mathematischen Schematismus der Kategorieen folgendes System der metaphysischen Grundsätze:

1) Der Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome aus reiner Anschauung auf die Erfahrung:

Jeder Gegenstand der anschaulichen Erkenntniss ist eine ausgedehnte stetige Grösse, welche nach Zahlen gemessen werden kann.

2) Der Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung:

Alle anschaulich erkannten Beschaffenheiten der Gegenstände sind stetige intensive Grössen, welche nach Graden messbar sind.

3) Die Analogieen der Erfahrung:

a) Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen:

Allem Wechsel der Erscheinungen liegen Wesen zu Grunde, welche schlechthin beharrlich sind.

b) Der Grundsatz der Bewirkung:

Jede Veränderung der Erscheinungen ist die Wirkung einer Ursache.

c) Der Grundsatz der Wechselwirkung:

Alle Substanzen, sofern sie im Raume zugleich vorhanden sind, sind in durchgängiger Wechselwirkung mit einander.

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt oder der Grundsatz der Abhängigkeit aller Erscheinungen von nothwendigen Gesetzen.

a) Das Kriterium der Möglichkeit einer Erscheinung ist ihr Dasein zu irgend einer Zeit.

b) Das Kriterium der Wirklichkeit derselben ist ihr Dasein zu einer bestimmten Zeit.

c) Das Kriterium der Nothwendigkeit derselben ist ihr Dasein zu aller Zeit.

Diese Grundsätze der Metaphysik entspringen aus der Verbindung (Synthesis) der *Behauptung der Giltigkeit einer Kategorie* mit dem zugehörigen *Schema aus der reinen Anschauung*. Die Behauptung der Giltigkeit der Kategorie schlechthin ist der abstracte metaphysische Grundgedanke und das Schema die Bedingung seiner Anwendung. Betrachten wir zunächst die Analogieen der Erfahrung, die wahrhaft metaphysischen Grundsätze. Diese Grundsätze füh-

ren uns von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des andern oder auf seine Art zu existiren. Darauf kann man durch blosse Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselben zergliedern wie man will. Wenn ich sage: Substanz ist ein Etwas, welches bloss als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu sein) vorgestellt wird, so weiss ich noch nicht welcher Gegenstand (der Anschauung) dieses Etwas ist und wodurch es diesen logischen Vorzug verdient. Aber das Schema der Beharrlichkeit giebt das Merkmal an, woran man die Substantialität oder Wesenheit eines anschaulich erkannten Gegenstandes erkennen kann. Die Vorstellung des Beharrlichen kommt aus der Anschauung der Zeit (und zwar durch das Verhältniss des Daseienden, des Etwas der Anschauung zu ihr) zur Vorstellung des Wandelbaren im Dasein hinzu und kann nicht aus dem Begriffe des „Wechsels der Erscheinungen" abgeleitet werden. Die Beharrlichkeit ist die Bedingung der Anwendung der Kategorie der Substanz auf den Wechsel der Erscheinungen, den uns die Sinnesanschauung zeigt. Dass und wie aber das Wandelbare mit dem Beharrlichen im Dasein verknüpft ist, erkenne ich aus der Kategorie des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft.

In dem blossen Begriff Wirkung ist noch nicht gesagt: was als Wirkung einer Ursache gedacht werden müsse. Dieses Was ist die Veränderung. Man könnte auch sagen: Alles, aber das würde falsch sein. Dass man nicht Alles sagen darf, sondern Veränderung sagen muss, das kann man nicht aus dem blossen Begriffe der Wirkung erkennen. Es kommt also der Begriff der Veränderung synthetisch zu dem Begriffe der Wirkung einer Ursache, als ein in diesem gar nicht enthaltener hinzu. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie nun aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges (z. B. aus dem Kalten das Warme) folgen kann, lässt sich ohne Anschauung gar nicht verstehen. Andrerseits könnte aber auch die Veränderung als der heraklitische ewige Fluss aller Dinge, als ein blosses Werden gedacht wer-

den. Aber das Causalgesetz sagt uns, dass sie das nicht darf, dass sie als die Wirkung einer Ursache gedacht werden muss. In der Anschauung liegt nur die Aufeinanderfolge (Succession) zweier verschiedener Zustände desselben Dinges. Die Nothwendigkeit der Bestimmung, welcher von diesen beiden Zuständen vorher und welcher nachher stattfindet, erkenne ich erst aus dem Begriffe des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Dadurch ist allererst die Ordnung in der Folge der beiden Zustände bestimmt. Die Anschauung zeigt mir nur, dass ein Zustand auf den andern folgt, aber dass und wie einer aus dem andern folgt, erkenne ich erst durch die Kategorie der Causalität oder Bewirkung.

Wie wenn mehrere Substanzen oder Dinge da sind, aus der Existenz der einen auf die Existenz der andern wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der erstern etwas ist, darum auch in der andern etwas sein müsse, was aus der Existenz der letztern allein nicht verstanden werden kann, das lässt sich aus dem blossen Begriffe der Gemeinschaft allein nicht begreifen. Denn man sieht daraus nicht ein, was die Vermittelung unter Dingen bilden solle, die durch ihre Subsistenz d. i. durch die Selbstständigkeit ihres Wesens sich von einander völlig isoliren. Deshalb glaubte Leibnitz die Gottheit zu Hilfe rufen zu müssen, um sich die Verbindung der Substanzen d. i. ihre Gemeinschaft begreiflich zu machen. Wenn aber diese Substanzen zugleich im Raum existiren, so können wir die Möglichkeit ihrer Gemeinschaft gar wohl begreifen. Denn der Raum enthält schon *a priori* formale äussre Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen Beziehung der Dinge auf einander (in Wirkung und Gegenwirkung) in sich. Andererseits aber können wir, dass und wie die im Raum zugleich befindlichen Dinge ihrem Dasein nach nothwendig mit einander verknüpft sind, nicht anders als aus dem Begriffe der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung erkennen.

Die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Causalität und der Wechselwirkung erweitern also den Begriff, auf den sie sich gründen, synthetisch dadurch dass sie der Vorstellung seines

Gegenstandes noch etwas hinzufügen, was in demselben nicht enthalten ist. So wird in dem ersten Grundsatz der Substanz (dem Wesen) die Beharrlichkeit, in dem zweiten der Wirkung die Veränderung und in dem dritten dem Begriffe der Gemeinschaft die Gleichzeitigkeit hinzugefügt, und es ist die Anschauung der Zeit, die diese Begriffe (die Schemate) zu den reinen Kategorieen hinzubringt. Dem Begriffe (der Kategorie) der Substanz correspondirt in der Anschauung die Beharrlichkeit, dem reinen Vernunftbegriff der Wirkung einer Ursache die Veränderung und dem Begriffe der Wechselwirkung die Gleichzeitigkeit.

Diese Grundsätze bilden sich nun gerade umgekehrt wie die mathematischen. In mathematischen Urtheilen kommt durch die Construction des Subjectsbegriffes ein neues Prädicat zu dem Subjecte hinzu, in metaphysischen dagegen bringt die Anschauung der Zeit gleichsam ein neues Subject zu dem gegebenen Prädicate hinzu. Dieses Subject ist aber kein Gegenstand der Sinnesanschauung, sondern eine nothwendige Bedingung der Existenz aller wirklichen Gegenstände. In den Sätzen: „das schlechthin Beharrliche ist das Wesen in allem Wechsel der Erscheinungen", „jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache", „alles Gleichzeitige befindet sich in nothwendiger Wechselwirkung", ist das Schema das Subject und die Kategorie das Prädicat der Regel. Dort bei den mathematischen Sätzen ist zuerst der Gegenstand gegeben und man geht von der Anschauung aus und zum Begriffe (im Prädicat) fort. Hier dagegen ist zuerst der Begriff (das Prädicat der Regel) gegeben und man geht von diesem vermöge der nothwendigen Bedingungen seiner Existenz zum Gegenstande in der Anschauung fort. Jene entspringen aus der Anschauung, diese aus reinen Vernunftbegriffen, denn diese Begriffe geben an, wie das Mannigfaltige der Anschauung in der Zeit verknüpft werden müsse.

Das transcendentale Schema ist also das Band zwischen der logischen Form und dem Gehalt des Urtheils, es ist die Bedingung der Subsumtion der Dinge unter die Kategorie. Das transcendale Schema macht es, dass wir in einem be-

stimmten Falle gerade diese und nicht eine andere Urtheilsform anwenden. Der mathematische Schematismus enthält also die Regel, nach der sich aus den Kategorieen die metaphysischen Grundsätze bilden. Wer diese Regel nicht kennt, erhält leicht einen falschen Ausspruch dieser Grundsätze. So hat man in der Wolffschen Schule das Gesetz der Causalität so ausgesprochen: „Alles hat seinen Grund", oder: „Jedes Ding hat seine Ursache", während es heissen muss: „Jede Veränderung oder jede Begebenheit hat ihre Ursache." Wenn man das Causalitätsgesetz auf die angegebene Weise falsch ausspricht, so kommt man mit zwei Dingen in Verlegenheit: mit der Masse und mit der Gottheit. Keines von beiden kann eine Ursache haben. Der Fehler liegt hier darin, dass man den Begriff „der Wirkung einer Ursache" wie ein Prädicat der Dinge ansieht d. i. dass man die Dinge selbst unmittelbar unter diesen Begriff subsumirt, statt dass man bloss die Bedingung darunter subsumiren sollte, welche die Anwendung dieses Begriffes auf Gegenstände möglich macht. Diese Bedingung ist aber das mathematische oder transcendentale Schema.

Durch diese Nachweisung der synthetischen Natur der aus dem mathematischen Schematismus der Kategorieen entspringenden Grundsätze ist nun auch der Einwurf beseitigt, dass das mathematische Schema mit der Kategorie zusammenfalle und daher mit derselben eins und dasselbe sei. Das mathematische Schema ist zwar mit der Kategorie nothwendig verbunden, aber mit derselben nicht identisch d. i. die Verbindung beider ist eine synthetische und keine analytische. Das Schema liegt auf dem Felde der Anschauung, die Kategorie auf dem Gebiete des Denkens. Der Vorstellung des Schemas sind wir uns unmittelbar in der Anschauung, der Kategorie erst mittelbar durch die Form des Urtheils bewusst. Jenes ist eine Form der Zusammensetzung, zwar nicht der Dinge selbst, sondern des der Zeit nach Mannigfaltigen in den Dingen, diese ist eine Form der Verknüpfung.

Ich sehe den Baum im Sommer im Laub- und Blüthenschmuck, im Winter dürr und blattlos vor meinem Fenster stehen. Was ich hier im Verlaufe der Zeit sehe, ist ein Wechsel

von Erscheinungen. Ich stelle mir aber nicht etwa vor, dass die Natur im Winter den belaubten Baum wegnimmt und einen ganz andern unbelaubten Baum an dessen Stelle setze, sondern ich weiss, dass es derselbe Baum ist, an welchem nur ein Wechsel der Eigenschaften stattgefunden, indem er die Blätter, die er im Frühling bekommen, im Herbst wieder abgeworfen hat. Ich setze also die Unveränderlichkeit (Identität) der Existenz des Gegenstandes voraus d. i. ich wende die Kategorie der Wesenheit vermöge der Beharrlichkeit seiner Gestalt auf meine Anschauung des Baumes an.

Ich sehe den Wolkenschatten über die Landschaft fliegen und die Sonne am Himmel stehen. Was ich hier sehe ist Veränderung der Beleuchtung. Dass aber diese Veränderung durch das Vorüberziehen der Wolke vor der Sonne hervorgebracht sei, das sehe ich nicht, sondern denke es kraft der Kategorie der Causalität hinzu. Häufig fallen die Ursachen selbst gar nicht mit in die Beobachtung, sondern sind verborgen und müssen erst inductorisch aufgesucht werden.

Ich sehe Sonne und Mond am Himmel und die Erde unter meinen Füssen, aber ich sehe nicht den Zusammenhang, der zwischen diesen Weltkörpern stattfindet, ich sehe nicht das Band der Gravitation, das diese Körper zusammenhält und ihren Lauf regelt. Dieses kann ich nur denkend d. i. durch Begriffe erkennen kraft der Kategorie der Wechselwirkung, denn zufolge dieser bestimmt sich erst der von der Form des Ganzen abhängige Zusammenhang der Dinge.

Die Kategorie und ihr transcendentales Schema sind sowohl ihrem Ursprunge wie ihrem Inhalte nach verschieden. Die Begriffe des Wesens und der Eigenschaft sowie der I n h ä r e n z des Einen in dem Andern liegen weder in der Anschauung des Wechsels noch in der Anschauung der andauernden Gegenwart d. i. der Beharrlichkeit, sondern kommen erst zu beiden hinzu und bestimmen ihr Verhältniss zu einander. In der Anschauung der Veränderung liegt noch nicht der Begriff der Dependenz d. i. der Abhängigkeit des Einen von dem Andern. Die mathematische Nothwendigkeit des Nacheinandergeschehens (z. B. Christi Geburt fällt nacn Alexander dem

Grossen) ist etwas ganz anderes als die intellectuelle Nothwendigkeit des Durcheinander (wie z. B. die Mondfinsterniss erfolgt durch den Schatten der Erde). Endlich in der Anschauung der zugleich befindlichen Dinge liegt noch nicht die Vorstellung ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander, sondern diese kommt erst durch den Begriff der Wechselwirkung hinzu.

Wir erkennen z. B. das Planetensystem als ein dynamisches Ganzes d. i. als ein Ganzes der Wechselwirkung, die Bilder der Fixsterne am Himmel dagegen nur unter den Bedingungen der zufälligen mathematischen Zusammensetzung. Die Sterne des Orion, des grossen Bären, des Bootes und aller andern Sternbilder sind nicht physisch, sondern bloss optisch verbunden d. i. sie stehen nur nach dem Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in Gruppen vereinigt ohne dass diese ein Ganzes der Wechselwirkung bildeten.

Am augenfälligsten zeigt sich der Unterschied zwischen Schema und Kategorie in den Momenten der Quantität und Qualität, wo es für alle drei Kategorieen immer nur ein Schema giebt. Jede Zahl bildet sich auf discrete Weise d. i. sprungweis durch Zusammensetzungen aus Einheiten. Jeder Gegenstand der Anschauung dagegen ist eine stetige Grösse, in welcher kein Theil der kleinste ist. Wollen wir das Gesetz der Stetigkeit selbst in Rechnung nehmen und auf Zahlen bringen, so verwickeln wir uns in alle Schwierigkeiten der Analysis des Unendlichen. Wir müssen nemlich alsdann den Grössen, mit denen wir rechnen, die Bedingung auflegen, dass in ihrer Zusammensetzung kein Theil der kleinste sei d. h. wir müssen sie als Integrale aus Differentialen entstanden oder als Zusammensetzungen aus Theilen ansehen, die kleiner sind als jede anzugebende Grösse. Eine gebrochene Linie wie etwa der Umfang eines Polygons verändert an jedem Endpunkte sprungweis ihre Richtung um eine bestimmte Grösse (einen bestimmten Winkel) und man kann ihre Länge zwischen zwei beliebigen Eckpunkten als die Summe der zwischenliegenden Polygonseiten bestimmen. In einer krummen Linie dagegen giebt es keine solchen kleinsten Theile der Aenderung ihrer Richtung,

sondern zwischen zwei Endpunkten in ihr geht die Richtung der Theile stetig aus der Richtung der ersten Tangente in die der letzten über. Soll daher hier die Länge dieses Stücks der krummen Linie berechnet werden, so werden wir sie nicht aus kleinsten Theilen summiren können, sondern wir müssen sie unter der Voraussetzung berechnen, dass ihre Bildung nach einem bestimmten Gesetz (der Gleichung der Curve) so erfolge, dass in ihrer Zusammensetzung kein Theil der kleinste sei. Da also hier eine directe Messung der Grösse der Theile aus denen sie zusammengesetzt ist, unmöglich ist, so müssen wir diese Messung umgehen und die Grösse der krummen Linie zwischen zwei Endpunkten aus ihrem Bildungsgesetz und der momentanen oder augenblicklichen Grösse ihrer Richtungsänderung an einem bestimmten Punkte bestimmen. Dies geschieht nach den Regeln der Differential- und Integralrechnung.

In der Zahl ist jeder Theil in der Vielheit gleichartig sowohl mit der Einheit (dem Maasse) als dem Ganzen (der Allheit der Theile), welche Gleichartigkeit wir in reiner Anschauung erkennen. Daher giebt es hier für alle drei Kategorieen nur ein Schema.

Ein ganz analoges Verhältniss zwischen Kategorie und Schema findet auch in dem Moment der Qualität statt. Realität und Negation sind entgegengesetzte Begriffe, aber in der Erfahrung findet ein stetiger Uebergang von einer Realität zur Negation derselben statt. Die Lichthelle des Tages z. B. verlischt nicht plötzlich zur Nacht, sondern verschwindet allmälig durch alle Grade der Dämmerung bis zum völligen Dunkel.

§. 45.

Nachdem wir gesehen haben, dass und wie sich die Kategorie und ihr transcendentales Schema von einander unterscheiden, müssen wir weiter untersuchen, wodurch ihre Verbindung zu Stande kommt oder vielmehr, worauf ihre nothwendige Verbindung ursprünglich beruht.

Alle Verbindung (*conjunctio*) in unserer Erkenntniss ist entweder Zusammensetzung (*compositio*) oder Ver-

knüpfung (*nexus*). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, das nicht nothwendig zu einander gehört. Z. B. wenn ich ein Quadrat durch die Diagonale in zwei Dreiecke theile, so gehören diese Dreiecke nicht nothwendig zu einander, ein jedes derselben kann auch für sich bestehen. Die zweite Art der Verbindung (*nexus*) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, insofern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz oder die Wirkung zu der Ursache. Hier kann ich mir das Eine ohne das Andere gar nicht einmal denken. Die Zusammensetzung ist immer eine Verbindung des Gleichartigen, die Verknüpfung kann auch eine Verbindung des Ungleichartigen sein. Die Zusammensetzung giebt figürliche (anschauliche), die Verknüpfung intellectuelle Synthesis d. i. eine Verbindung, die sich nicht anschauen, sondern nur denken (durch einen Begriff vorstellen) lässt. Die Möglichkeit der Zusammensetzung ruht auf den Grundvorstellungen der reinen Anschauung: Raum und Zeit, die Möglichkeit der Verknüpfung auf der speculativen Grundform unserer Erkenntniss. In den Formen der Zusammensetzung (Raum und Zeit) wird zuerst aller Gehalt der Sinnesanschauung nothwendig verbunden. Dieses verbundene Ganze der Zusammensetzung muss dann aber auch nothwendig unter die nur denkbare Einheit der nothwendigen Verknüpfung aller Existenz fallen. Die metaphysischen Grundsätze bringen uns nun die Verknüpfung der Existenz des in den mathematischen Formen der Zusammensetzung Gegebenen *in abstracto* zum Bewusstsein, indem das Schema der Zusammensetzung, die Kategorie der Verknüpfung gehört.

Nothwendige objective synthetische Einheit d. i. die nothwendige Verbindung aller Gegenstände zur Einheit der Welt entsteht noch nicht durch die Vereinigung mannigfaltiger Vorstellungen in einem Subjecte, auch noch nicht aus der Einheit des Bewusstseins, dass alle diese Vorstellungen meine Vorstellungen sind, sondern ausser der Einheit des Subjects und ausser der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung gehört noch eine unmittelbare ursprüngliche Grundvor-

stellung dazu, in welcher alle einzelnen Erkenntnisse als Theile des Ganzen zusammenfallen. Durch diese Vereinigung aller Theile des Erkennens in einer Form des Ganzen entsteht erst die Einheit des Erkennens selbst. Allen Formvorstellungen (formalen Vorstellungen) liegt daher im dunkeln Innern unserer Erkenntniss gemeinschaftlich und gleichförmig eine objective Grundform zum Grunde, von welcher alle besondern Formen der objectiven synthetischen Einheit nur unvollständige Abbilder vor dem Bewusstsein sind. Die nothwendige Verbundenheit aller unserer Erkenntnisse zur Einheit eines Ganzen der Welterkenntniss nach dem Gesetz der Einen Wahrheit d. i. das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss selbst wäre nicht möglich, wenn in ihr nicht eine solche erste Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit läge. Diese Grundvorstellung der nothwendigen objectiven synthetischen Einheit in unserer unmittelbaren Erkenntniss, welche der Quell aller Einheit und Nothwendigkeit in unsern Erkenntnissen ist, nennt Fries die ursprüngliche formale Apperception. Sie ist die objective Form des Ganzen meiner unmittelbaren Erkenntniss. „Objectiv" in demselben Sinne, in welchem der Raum, die Form der äussern Anschauung, oder die Zeit, die Form unserer Anschauung überhaupt, etwas Objectives ausser uns ist.

Es ist ein und dieselbe Grundvorstellung der objectiven Einheit und Nothwendigkeit, welche hinter dem Bewusstsein dem Raume, der Zeit und den Kategorieen zu Grunde liegt. Die Spaltung von Raum, Zeit und Kategorieen findet nur vor dem Bewusstsein statt. Der ursprünglichen nothwendigen Grundvorstellung unserer Vernunft d. i. der formalen Apperception können wir uns nemlich nur stufenweis nach verschiedenen Verhältnissen bewusst werden: theils unmittelbar (durch den innern Sinn, zuerst bei Gelegenheit der einzelnen Sinnesanschauungen und dann mit Hilfe der Erinnerungen: Raum und Zeit), theils nur mittelbar (durch Reflexion: die Kategorieen). Raum und Zeit ist das klare d. i. anschauliche, die Verhältnissform der Kategorieen von Wesen, Ur-

sache und Gemeinschaft (d. i. die speculative Grundform) das dunkle Stück der formalen Apperception. Die Begriffe, die aus ihr entspringen, zerfallen daher in zwei Klassen: in solche, die von der Wahrnehmung durch den innern Sinn abhängig sind und die daher den Charakter der Anschaulichkeit an sich tragen, und in solche, die von der Wahrnehmung durch den innern Sinn ganz unabhängig und nur reflectirte Begriffe sind.

Aller Gehalt unserer Erkenntniss vereinigt sich in ein und derselben Grundform und ist in dieser mit Nothwendigkeit verbunden. Die unmittelbare Erkenntniss unserer Vernunft bildet daher in jedem Augenblick ein Ganzes, welches Fries die transcendentale Apperception nennt, und welches eigentlich der Gegenstand ist, der durch innern Sinn und Reflexion in uns beobachtet wird. Diese transcendentale Apperception oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft hat Kant noch nicht bemerkt, indem er es mit dem objectiven Dasein der Dinge verwechselte. Die Synthesis des Verstandes, die eine Vorstellung zur andern (das Prädicat zum Subject) hinzusetzt, ist nur eine Wiederholung der Synthesis der unmittelbaren Erkenntniss; der logischen Verbindung von Subject und Prädicat in mathematischen Urtheilen liegt die unmittelbare Zusammmensetzung in der reinen Anschauung zu Grunde. Ebenso gründet sich die Synthesis von Subject und Prädicat in metaphysischen Urtheilen auf eine ursprüngliche Synthesis unserer Vernunft in der unmittelbaren Erkenntniss. Man nehme z. B. das Urtheil: „Wenn im Frühling warmer Regen und Sonnenschein wechseln, so grünt die Landschaft schnell.“ Hier denken wir erst getrennt im Vordersatz theils Wärme Regen und Sonnenschein, dann im Nachsatz das schnelle Grünen der Landschaft. Durch die Form des hypothetischen Urtheils aber behaupten wir, dass das letztere als Wirkung von dem erstern als Ursache abhänge. Aber diesem Urtheil liegt die unmittelbare Erkenntniss dieser ganzen Begebenheit zu Grunde, in welcher jenem getrennten Auffassen nach Begriffen voraus Wärme, Regen und Sonnenschein unter der Form der

Bewirkung mit dem Grünen der Landschaft unmittelbar verbunden sind.

Die transcendentale Apperception ist also das unmittelbare Ganze der Erkenntniss meiner Vernunft in jedem Augenblicke ihrer Lebensäusserung. In derselben ist „das Ich" der reinen Apperception der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die ursprüngliche formale Apperception aber ist die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Gesetz der Apodicticität, der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche theils vor dem innern Sinn erscheinen, theils von der Reflexion aufgefasst werden.

Die transcendentale Apperception ist das feststehende, immer gegenwärtige Ganze meiner unmittelbaren Erkenntniss, das fortwährend wächst. Sie ist gleichsam ein bleibendes Bild, das unter wechselnder Beleuchtung nur den Blicken des Bewusstseins sich bald so, bald anders und immer nur theilweise darstellt, und da in ihr alle Erkenntnisse gleichzeitig vorhanden sind, so ist in ihr das Dasein einer einzelnen Erkenntniss unabhängig vom Zeitverlauf. Wenn Papageno in der Zauberflöte singt, so ist dabei das Wunderbare, dass die Vorstellungen aller Töne, die er zu singen hat, in seiner transcendentalen Apperception zugleich sind. Wir kommen hier auf die schon früher berührte Schwierigkeit, dass für das Ganze meiner unmittelbaren Erkenntniss der Verlauf der Zeit aufgehoben ist, wovon der transcendentale Grund eigentlich in der Anschaulichkeit der Zeitvorstellung liegt. Die Lösung dieses psychologischen Räthsels liegt nun in der richtigen Vorstellung vom Bewusstsein überhaupt, denn dessen Möglichkeit beruht gerade auf dieser Beschaffenheit der transcendentalen Apperception. Nur das empirische Bewusstsein steht unter den Bedingungen des Zeitverlaufs, aber das Bewusstsein überhaupt ist unabhängig von demselben. Wenn ich eben erst erfahre, dass 1648 der westphälische Friede geschlossen wurde, so tritt hier in mein empirisches Bewusstsein eine Thatsache neu ein. Wenn ich dieselbe aber einmal kenne, so hat sie in der transcendentalen Apperception ihre feste Stelle und sie ge-

hört mir dann mit Bewusstsein überhaupt. Der westphälische Friedensschluss von 1648 ist eine für alle Zeiten giltige Wahrheit. Wenn ich eben eine neue Symphonie höre, so habe ich in meinem empirischen Bewusstsein allerdings die Töne nacheinander, da sie wirklich successiv mein Ohr treffen, d. i. die Töne selbst existiren objectiv im Abspielen der Symphonie nacheinander; aber wenn ich diese Musik einmal kenne, wenn sie Eigenthum meiner transcendentalen Apperception geworden ist, so habe ich sie mit Bewusstsein überhaupt. Alle Töne der Symphonie habe ich dann gleichzeitig und ich kann Anfang, Mittel und Ende mit einander vergleichen. Das Bewusstsein überhaupt ist also kein momentanes, in der Zeit vorüberschwindendes, sondern ein bei allem Zeitverlauf feststehendes Bewusstsein, das uns gleichsam einen Blick in die Einheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniss gestattet.

Meine transcendentale Apperception lebt selbst objectiv in der Zeit fort. Das, was sie in jedem Augenblicke neu erlebt, dessen bin ich mir nur mit empirischem Bewusstsein bewusst; was ihr aber schon als Eigenthum gehört, dessen kann ich mich auch wieder mit Bewusstsein überhaupt bemächtigen und in Urtheilen der Reflexion aussprechen. Der transcendentalen Apperception gehören als Eigenthum alle Erkenntnisse, die wir in synthetischen Urtheilen aussprechen; und solche, welche wir in synthetischen Urtheilen *a priori* aussprechen, sind theils durch die Natur unserer Sinnlichkeit, theils durch das reine Selbstbewusstsein Ich ursprüngliche gehaltvolle Bestimmungen der formalen Apperception oder Erkenntnisse der reinen Vernunft.

Alle Gehaltbestimmungen der formalen Apperception sind nemlich von dreierlei Art: 1) die in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung im reinen Selbstbewusstsein, die Vorstellung: „Ich“; 2) die vielen empirischen Gehaltbestimmungen durch den Sinn in der Empfindung; die Sinnesanschauungen einzelner Gegenstände und 3) Ursprüngliche Gehaltbestimmungen der formalen Apperception sowohl speculativ durch die Natur der Sinnlichkeit als praktisch durch die handelnde Vernunft. Dies giebt die Er-

kenntniss *a priori*. Das Ich der reinen Apperception bezeichnet den einen und gleichen Gegenstand aller innern Anschauung und Erfahrung als dasselbe in allen seinen Thätigkeiten identische erkennende, lustfühlende und handelnde Subject. Und sowie die formale Apperception unserer ganzen Welterkenntniss ihre nothwendige Form giebt, so ist diese ursprüngliche Gehaltbestimmung der formalen Apperception in der Vorstellung „Ich", das reflectirte Selbstbewusstsein, die Form der Selbsterkenntniss, in welche der innere Sinn den Gehalt liefert, und auf der die Einheit der innern Erfahrung beruht *).

*) Das Grundverhältniss in der menschlichen Erkenntniss ist das Verhältniss der reinen Vernunft (der formalen Apperception) zu den Sinnen (der materialen Apperception) und zur Selbsterkenntniss (dem Bewusstsein). Aus diesem Verhältnisse ergiebt sich auch die Deduction der drei Dimensionen des Raumes.

Die Zeit ist die anschauliche Verbindungsform der Existenz der Dinge, der Raum dagegen die anschauliche Verbindungsform der Gegenstände selbst. Beide haben ein Mannigfaltiges Ausser einander in Verbindung, dies ist bei der Zeit das nach einander der Existenz, beim Raume das neben einander der Gegenstände ausser uns. Die äussere Sinnesanschauung fällt unmittelbar in die formale Apperception und modificirt dadurch neben dem reinen Selbstbewusstsein die transcendentale Apperception. Die innere Sinnesanschauung dagegen fällt zunächst in das reine Selbstbewusstsein und modificirt nur durch dieses die transcendentale Apperception. Deswegen fällt die formale Bestimmung der äussern Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung, während die formale Bestimmung der innern Sinnesanschauung, das reine Selbstbewusstsein, nur durch die Reflexion aufgefasst werden kann. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewusstseins bildet einen wesentlichen Unterschied zwischen der äussern und innern Erfahrung. Die Gegenstände der äussern Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Existenz nach in die Zeit und sind so einer durchgängigen vollständigen mathematischen Verbindung unterworfen. Hingegen meine Thätigkeiten, die ich innerlich anschaue, stehen zwar auch ihrer Existenz nach unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung in der Zeit, sie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbstbewusstseins ohne alle mathematische Nebenordnung vereinigt.

Warum hat nun aber die Zeit nur eine, der Raum drei Abmessungen oder Dimensionen? Dimension ist in einer reinanschaulichen Form das Gesetz der Ordnung der Dinge in ihr, wodurch in dem Ganzen der Form

Zufolge der sinnlichen Natur unserer Vernunft ist es nicht möglich, dass wir uns des Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntniss jemals vollständig und auf einmal bewusst werden

---

die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung liegt, die sich aber nach einer oder mehreren Dimensionen erweitert, je nachdem das Gesetz der Anordnung einfach oder zusammengesetzt ist.

Die Zeit hat das Eigenthümliche, dass sie nur eine Dimension hat und dass in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, denn die Vergangenheit ist vorüber und die Zukunft wird erst dadurch, dass sie von der Gegenwart erreicht wird. Im Raum dagegen ist der einfache Punkt nur die Grenze aller Realität und erst der Inbegriff aller drei Dimensionen befasst die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältniss jedes Gehalts der Erkenntniss zur formalen Apperception. Da die Ordnung des Mannigfaltigen hier nur durch das einfache Verhältniss zur Form bestimmt wird und dieses Verhältniss für jede materiale Erkenntniss das eine und gleiche ist, so hat auch die Zeit nur eine Dimension. Das Gesetz der Anordnung ist hier einfach nur nach einer Richtung. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Existenz zunächst mit dem Ich bin verbunden werden muss, dieses aber selbst mir nur in ins Unendliche mannigfaltigen Zuständen erscheint.

Raum hingegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannigfaltigen der äussern Sinnesanschauung in der formalen Apperception, so weit diese formale Bestimmung noch in die Anschauung fällt. Der Raum verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, und gehört nur dem äussern Sinne. Hier giebt es: 1) ein Verhältniss jeder materialen Apperception zur formalen d. i. jedes Gehalts zur Form. Dies giebt die Dimension der Länge und die Möglichkeit der geraden Linie (Einheit der Verbindung zweier Punkte oder Oerter); 2) ein Verhältniss jeder materialen Apperception zu jeder andern in der formalen Apperception d. i. ein Verhältniss jedes Gehalts zu jedem andern in der Form. Dies giebt die Dimension der Richtungen und die Möglichkeit des Krummen (Mannigfaltigkeit der Verbindung zweier Punkte); 3) die dritte Dimension kommt aus dem Verhältniss des mannigfaltigen Gehalts der äussern Sinnesanschauung zu dem ursprünglichen Gehalt des reinen Selbstbewusstseins in der Vorstellung: Ich, wodurch der Standpunkt des innern Sinnes und vermittelst der Wahrnehmung durch diesen die Anschaulichkeit des Raumes bestimmt wird. Dies ist die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkte des selbst im Raume gegenwärtigen Beobachters, wodurch erst das Ganze zur nothwendigen Anordnung der Dinge geschlossen wird. Der feste Standpunkt im Innern der unmittelbaren Erkenntniss ist aber wohl zu unterscheiden von dem veränderlichen Standorte des Beobachters

könnten, sondern uns ist der Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen unvermeidlich. In dem Dunkel meines Innern liegt die ganze unmittelbare Erkenntniss meiner Vernunft als ihre transcendentale Apperception. Vor dem Bewusstsein wiederholen sich aber davon in klarer und deutlicher Vorstellung nur einzelne Theile in Anschauen, Dichten und Denken.

Die formale Apperception nun als die unmittelbare Form jenes Ganzen der transcendentalen Apperception giebt zunächst und unmittelbar meiner Welterkenntniss und vermittelst der Vorstellung Ich auch mittelbar meiner Selbsterkenntniss ihre Form und Gestalt. Sie selbst ist eine objective Form der verbundenen Gegenstände und nicht eine subjective Form der Verbindung meiner Vorstellungen. Die bloss subjective Verbindung in meinen Vorstellungen ist noch nicht Vorstellung der objectiven Form der verbundenen Objecte. Diese letztere ist selbst der Gegenstand einer besondern vorstellenden Thätigkeit und zwar hier einer ursprünglich dauernden, durch deren Andauer oder Beharrlichkeit die Nothwendigkeit in un-

---

im Raume. Der im Raume gegenwärtige Beobachter ist sich nemlich körperlich selbst ein Gegenstand der empirischen Anschauung und kann daher auch sein räumliches Verhältniss zu andern Gegenständen der Welt sinnesanschaulich wahrnehmen. Daher der Unterschied zwischen der reinen Anschauung des Raumes selbst und der perspectivischen Ansicht der Dinge im Raume. Da in der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft alle Gegenstände der äussern Sinnesanschauung zu dem Einen Gegenstande des reinen Selbstbewusstseins das nemliche Verhältniss haben, so ist die dritte Dimension, die Dimension der Entfernung, in der reinen Anschauung des Raumes ebenso gut bestimmt wie die Dimension der Länge und der Richtungen (der Breite). Aber etwas anderes ist es wie wir zum Bewusstsein bestimmter Entfernungen gelangen, was immer empirisch geschieht durch Bestimmungen eines Ortes in Bezug auf den Ort, den wir selbst im Raume einnehmen. Sobald daher in der Anschauung das letztere Verhältniss, die Entfernung der einzelnen Gegenstände vom Auge, nicht bestimmt ist, so sind auch nur die Bedingungen für die Construction der Gegenstände nach zwei Dimensionen vorhanden, wie für die Tafel des Gemäldes oder die Fläche des Himmelsgewölbes, in welchem Falle die Einbildungskraft die fehlende Bestimmung der dritten Dimension gewohnheitsmässig oder willkürlich ergänzt. Vergl. meine Epochen der Geschichte der Menschheit. Bd. 2. S. 446—450.

sere Vorstellungen kommt. Die Nothwendigkeit in unserer Erkenntniss ist psychologisch nur durch ursprünglich dauernde, sich gleichbleibende Thätigkeit der einen Erkenntnisskraft in unserer Vernunft möglich. Jede einzelne wirkliche Aeusserung unserer erkennenden Lebensthätigkeit ist zufällig und vorübergehend, weil sie durch äussere Anregung hervorgerufen ist. Aber jede solche angeregte und zur Wirklichkeit kommende Thätigkeit kann sich nur unter der Form der Vernünftigkeit äussern. So liegt allem Wechsel der Thätigkeiten in uns eine sich immer gleichbleibende Form ihrer Aeusserung zu Grunde, welche durch die Grundgestalt der Vernünftigkeit selbst bestimmt wird und nicht aus äusserer Anregung entspringt. Wie auch die einzelnen Geistesthätigkeiten angeregt werden und wechseln mögen, immer äussern sie sich doch unter dieser ursprünglichen Form, welche ihnen durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt wird. Es kommt deshalb eben durch diese stets stehenbleibende eine und gleiche Form zu allem Erkennen des Wandelbaren und Veränderlichen noch etwas Unwandelbares und Unveränderliches hinzu und dieses ist eben die formale Apperception.

Subjectiv aus dem Standpunkte des innern Sinnes betrachtet, sind alle Vorstellungen und Erkenntnisse Thätigkeiten meines Ichs, durch welche Gegenstände und deren Existenz vorgestellt und erkannt werden, und die transcendentale Apperception ist ein Complex von Thätigkeiten, deren Einheit darauf beruht, dass sie eine allen gemeinschaftliche Form ihrer Aeusserung haben, deren Object die ursprüngliche Grundvorstellung der nothwendigen Einheit ist*).

---

*) Kant versteht unter transcendentaler Apperception etwas ganz anderes als wir. Er versteht nemlich darunter: das reine unwandelbare Selbstbewusstsein (die Vorstellung: Ich). Aber dieses verknüpft offenbar noch nicht *a priori* unsere mannigfaltigen Vorstellungen in einen Begriff. Denn dazu ist noch eine besondere Form der objectiven synthetischen Einheit erforderlich, in welcher die Verbindung des mannigfaltigen Gehalts der Erkenntniss allererst stattfinden kann. Nach Kant ist die nothwendige Einheit der Apperception in Ansehung alles möglichen Bewusstseins zu jeder Zeit der Erfolg von der

In allem Wechsel äusserlich angeregter Erkenntnissthätigkeiten bleibt eine beharrliche Grundthätigkeit stehen, welche der Form der Erregbarkeit unserer Vernunft angehört und welche den Quell des Nothwendigen in unsern Erkenntnissen enthält. In Folge dessen sind alle wirklich angeregten Thätigkeiten in uns nur Theile, oder richtiger ausgedrückt, Modificationen der Einen erkennenden Grundthätigkeit in uns. Auf dieser Einen und sich selbst stets gleichen Grundthätigkeit der unmittelbaren Erkenntniss beruht allein die psychologische oder subjective Möglichkeit der nothwendigen objectiven synthetischen Einheit in unserer Erkenntniss. Damit verschiedenartige und getrennte Vorstellungen zur Einheit der Erkenntniss sich zusammenordnen, ist die erste psychologische

Identität der Apperceptionen. Letztere ist ihm die Einheit der innern Wahrnehmung und erstere, von der er will, dass sie im Urtheil vorgestellt werde, ist ihm die objective synthetische Einheit im Wesen der Dinge. Demgemäss besteht die logische Form aller Urtheile in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe, und indem wir durch diese logische Form des Urtheils die Erkenntniss eines Gegenstandes denken, erhebt der Verstand das empirische Bewusstsein der Anschauung vermöge der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception zu einem Bewusstsein überhaupt. Der Fehler in dieser Apperceptionenlehre Kants liegt darin, dass er die Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens (die reine Apperception mit der ursprünglichen formalen Apperception) verwechselt. Die erstere ist nur Eigenthum der Reflexion und reicht zu einer Theorie der Verbindung noch nicht aus. Die formale Apperception als die ursprüngliche Form meiner unmittelbaren Erkenntniss steht auch noch hinter der alle meine Erkenntnisse begleitenden Vorstellung „Ich" und giebt derselben selbst eine formale Bestimmung. Das reine Selbstbewusstsein, der einzige unmittelbar ursprüngliche Gehalt der transcendentalen Apperception wird nemlich durch die formale Apperception (durch die ursprüngliche Vorstellung der nothwendigen Einheit) zur Form der innern Anschauung. Kant hat also nicht bemerkt, dass die innere Wahrnehmung nur ein Theil vom verbundenen Einen Ganzen unserer Erkenntniss ist, der in diesem Ganzen mit drinn steht. Die Apodicticität, welche in dem „Ist" und überhaupt in der Copula jedes Urtheils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewusstsein zu thun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperception im Urtheil der Reflexion.

Bedingung die Identität des Selbstbewusstseins d. h, ich muss mir einmal in allem Erkennen meiner selbst als des Einen und Gleichen Subjects bewusst sein und dann muss ich mir bewusst sein, dass alle jene Vorstellungen auch meine Vorstellungen oder Thätigkeiten sind. Aber dies Beides reicht zur Einheit der Erkenntniss noch nicht hin. Denn dadurch würde nur eine subjective Einheit der Vorstellungsspiele und noch keine objective Einheit der Erkenntniss bestehen. Zu dieser letztern ist überdiess noch Identität der erkennenden Grundthätigkeit selbst erforderlich. Nun giebt es aber eine nothwendige objective synthetische Einheit in unserer Erkenntniss, welche uns theils unmittelbar d. i. anschaulich, in den Formen der reinen Anschauung, theils mittelbar d. i. im reinen Denken zum Bewusstsein kommt. Es muss also allem Erkennen eine unmittelbare und ursprüngliche Thätigkeit zu Grunde liegen, welche die Eine und Gleiche in allem Erkennen ist und von welcher alle wirklich angeregten Erkenntnissthätigkeiten nur Modificationen sind. Durch diese in allem Erkennen identische Grundthätigkeit gehört für unsre Vernunft Alles, was sie erkennt, in ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniss mit Nothwendigkeit zusammen. Die Einheit dieses Ganzen d. i. die Einheit der transcendentalen Apperception müssen wir uns also psychologisch denken als Einheit der unmittelbaren Erkenntnissthätigkeit selbst und nicht bloss als Einheit der Erkenntnisskraft.

Auch in den Associationen findet Verbindung der Vorstellungen statt und diese Verbindung beruht ebenfalls darauf, dass alle Thätigkeiten des Geistes in jedem Augenblicke in einer Einheit der Handlung unsers Geistes zusammenfallen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Thätigkeiten so von einander abhängig wird, dass die eine der andern nachher ihre Belebung wieder mittheilt. Aber die zufällige subjective Verbindungsweise der Associationen und die nothwendige objective synthetische Einheit unserer unmittelbaren Erkenntniss sind ganz verschiedener Natur. Die letztere beruht auf einer Form des Ganzen, in welcher alle Theile zusammenfallen und wobei auf den Grad der Lebhaftigkeit der

Vorstellungen gar nichts ankommt, sondern alles nur auf ihr Nebeneinanderliegen in dem Ganzen. Obschon der Form dieses Ganzen die Anschaulichkeit fehlt, so hat dennoch jede einzelne Vorstellung im Ganzen gleichsam ihren festbestimmten Ort zwischen allen andern. Es giebt z. B. keine Trennung des Sehens, Hörens und Denkens, sondern nur Einheit des Erkennens und in dieser Einen Erkenntniss spielen die sehenden, hörenden, construirenden und denkenden Thätigkeiten eine jede ihre bestimmte Rolle. Das Spiel der Associationen hingegen hat es gerade mit dem Wechsel der Lebhaftigkeit und seiner Vertheilung an die einzelnen gleichzeitigen Vorstellungen zu thun, indem zu jeder Zeit ein bestimmter Grad der Lebhaftigkeit allen meinen innern Thätigkeiten insgesammt zukommt, der sich in jedem Augenblicke meines Lebens immer anders und anders an die einzelnen Thätigkeiten vertheilt. Dieses ist intensive Einheit der Thätigkeit unserer Erkenntnisskraft (als Einbildungskraft), jenes extensive Einheit ihrer Thätigkeit (als reine Vernunft).

Die Theorie der Apperceptionen und besonders die Lehre von der formalen Apperception hängt auf eine eigenthümliche Weise mit der Lehre von den dunkeln Vorstellungen zusammen. Ich weiss von meinen innern Thätigkeiten nicht, indem sie sind und dadurch, dass sie sind, sondern dadurch, dass ich mir ihrer bewusst werde. Das Factum der dunkeln Vorstellungen zeigt, dass ich viele Vorstellungen habe, ohne mir ihrer unmittelbar bewusst zu sein. Selbst dass ich sehe und fühle und was ich sehe und fühle, weiss ich nicht unmittelbar und schlechthin, ich weiss es nicht, indem es ist und dadurch dass es ist, sondern vermöge der Anschauung meiner innern Thätigkeiten durch den innern Sinn. „Ich sehe den Baum dort stehen.“ Woher weiss ich das? Dadurch dass ich meine Thätigkeit des Sehens innerlich wahrnehme oder mir derselben bewusst bin. Diese innere Thätigkeit des Sehens ist der Gegenstand der Anschauung des innern Sinnes. Eine Anschauung, eine Erkenntniss, eine Vorstellung haben und zu wissen, dass ich sie habe, ist also nicht eins und dasselbe. Zu dem ersteren gehört nichts weiter, als das blosse Vorhan-

densein oder die Wirklichkeit der Vorstellung oder der Erkenntniss in mir, das letztere ist Sache des Bewusstseins.'

Nur die sinnlich angeregten Thätigkeiten des Geistes fallen unmittelbar in die innere Anschauung. Nur bei Gelegenheit von Affectionen nehme ich in der innern Empfindung meine Thätigkeiten wahr. Die Fortdauer der Thätigkeiten kann nur mittelbar zum Bewusstsein kommen mit Hilfe der Erinnerung. In der Sinnesanschauung ist das Bewusstsein noch unmittelbar verbunden mit der äussern Anschauung. Von hier an trennt es sich aber auch sofort von der unmittelbaren Erkenntniss und diese Trennung wird immer grösser, je weiter sich die Erkenntniss von der sinnlichen Anschauung entfernt. Diejenigen Thätigkeiten, die der innere Sinn wahrnehmen soll, müssen entweder unmittelbar sinnlich oder mittelbar (nach dem Gesetz der Association) angeregt sein. Dunkle Vorstellungen verschwinden nicht aus dem Geiste, sondern nur aus dem Bewusstsein. Ohne Bewusstsein würden alle meine Erkenntnisse dunkel sein, erst durch das Bewusstsein werden sie klar. Dieses Hervortreten des Dunkeln an das Licht des Bewusstseins oder das Wahrnehmen dessen, was in mir vorhanden ist, macht sich nach zwei verschiedenen Verhältnissen: nach Sinn und Reflexion. Die innere Wahrnehmung ist nemlich entweder eine unmittelbare oder eine mittelbare. Im erstern Falle gehört sie dem innern Sinn, im andern der Reflexion an. Diejenige Erkenntniss, deren wir uns auch unmittelbar wieder bewusst sind, ist Anschauung. Z. B. wir sehen und hören und wissen auch zugleich, dass und was wir sehen und hören. Diejenige Erkenntniss dagegen, deren wir uns nur mittelbar mit Hilfe der Erinnerungen und der abstracten Vorstellungen bewusst werden können, ist die gedachte Erkenntniss in Urtheilen. Im Urtheil können wir uns mittelbar auch dessen bewusst werden, was wir erkennen und wissen, ohne es unmittelbar in uns wahrzunehmen. So sucht Jeder nach einer Ursache, wo er Veränderung sieht, aber nicht Jeder ist sich dabei des Causalitätsgesetzes ausdrücklich bewusst.

In dieser Verschiedenheit des Bewusstseins durch innern

Sinn und durch Reflexion liegt wie wir schon gesehen haben der Unterschied der mathematischen und philosophischen Erkenntnissweise. Die Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit der mathematischen Erkenntnisse beruht darauf, dass sie ursprüngliche Thätigkeiten der Vernunft sind, die Evidenz (Einleuchtendheit) derselben aber darauf, dass diese Thätigkeit eben ein Anschauen ist d. i. eine solche Thätigkeit im Erkennen, deren wir uns unmittelbar (ohne Beihilfe der Begriffe) bewusst werden. Ich bin der Anschauende und das Anschauen ist meine Thätigkeit, die ich dann wieder innerlich anschaue (wie z. B. mein ursprüngliches Anschauen des Raumes), aber diese Thätigkeit ist bei der mathematischen Anschauung eine ursprüngliche, bei der Sinnesanschauung, in der Empfindung nur eine momentan erregte. Daher liegt die ursprüngliche Grundanschauung des Raumes den einzelnen construirenden Thätigkeiten der Einbildungskraft schon *a priori* zu Grunde.

Allgemeingiltigkeit und Evidenz sind nur in der mathematischen Erkenntniss verbunden, indem hier die ursprüngliche Thätigkeit der Vernunft im Erkennen Anschauung wird. Philosophische Erkenntnisse hingegen können, obschon sie dieselbe Allgemeingiltigkeit haben, doch nicht dieselbe Evidenz erlangen, denn hier wird die ursprüngliche Thätigkeit nicht Anschauung, sondern sie kommt erst mittelbar durch Begriffe d. i. durch vermittelte Reflexion zum Bewusstsein.

Zwischen dem innern Sinn und dem denkenden Verstande (dem oberen Gedankenlaufe) liegt der untere oder gedächtnissmässige Gedankenlauf mit seinem Spiel der Erinnerungen, aus denen sich die Begriffe bilden. In diesem Mechanismus der Vorstellungsspiele und geistigen Thätigkeiten, der von der Einbildungskraft belebt und bewegt wird, kommen Vorstellungen nach den Gesetzen der Association wieder zum Vorschein, die wir schon früher einmal gehabt haben. Wo waren nun diese Vorstellungen in der Zwischenzeit, während welcher wir uns nicht an sie erinnerten? Waren sie da auch im Geist vorhanden oder nicht? Wären sie aus dem Geiste völlig verschwunden gewesen, so könnten sie nicht durch innre, son-

dern nur durch äussre Einwirkung wieder zum Vorschein kommen. Nun kommen die Erinnerungen aber nicht durch äussre Affection, sondern durch innre Association wieder zum Vorschein. Da wir sie aber während dessen in uns nicht wahrgenommen haben, so müssen sie dunkel in uns gelegen haben. Wenn jetzt plötzlich die Erinnerung an Alexander den Grossen und die Schlacht von Arbela in mir auftaucht, so werden diese Vorstellungen nicht durch äussre sinnliche Anregung von Neuem erzeugt, sondern sie treten durch innre Gegenwirkungen wieder vor das Bewusstsein, indem sie nach den Gesetzen der Association einen Grad der Stärke erlangen, der sie wieder zur innern Wahrnehmung gelangen lässt. Jede Vorstellung und überhaupt jede innere Thätigkeit muss nemlich einen bestimmten Grad der Stärke besitzen, damit ich mir derselben unmittelbar bewusst werden kann. Das Vermögen der Fortdauer einmal gehabter Vorstellungen, ganz abgesehen davon ob ich mir ihrer bewusst bin oder nicht, ist das Gedächtniss, welches von dem Erinnerungsvermögen noch zu unterscheiden ist, bei welchem letztern sich das Bewusstsein durch den innern Sinn mit dem Gedächtniss vereinigt. Die Fortdauer einmal angeregter Geistesthätigkeiten oder das Gedächtniss ist die Folge von der Selbstthätigkeit unsers Erkenntnissvermögens. Ohne diese Andauer der innern Thätigkeiten würde das Innere des Geistes nur ein widersinniges Spiel äusserer Eindrücke werden ohne alle Selbstständigkeit. Es muss durchaus etwas Unabhängiges vom äussern Eindruck da sein, worauf dieser äussre Eindruck erst gemacht wird, sonst erhalten wir den widersprechenden Begriff eines Innern, welches kein Inneres wäre.

Diese Behauptung der Andauer unserer Erkenntnisse und Vorstellungen scheint nicht im Einklang zu stehen mit der Beweglichkeit der Vorstellungsspiele, welche uns die Selbstbeobachtung zeigt. Wenn wir uns nemlich innerlich beobachten, so sehen wir beständige Veränderung, beständigen Wechsel der Thätigkeiten in uns, aber kein Stehenbleiben derselben. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen der Behauptung der Andauer der Geistesthätigkeiten und dem beständigen Wechsel

derselben in dem Verlauf der Associationen, den wir innerlich beobachten, löst sich auf durch das Verhältniss der innern Thätigkeiten zur Wahrnehmung derselben durch den innern Sinn. Das Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen im untern Gedankenlaufe ist bloss scheinbar. Die Vorstellungen selbst bleiben stehen, nur die Grade ihrer Stärke wachsen und fallen. Dadurch treten sie bald in das Bewusstsein ein und bald wieder aus demselben in das Dunkel unsers Innern zurück. Sowie auf einem musikalischen Instrumente alle Töne wenn auch lautlos liegen, und erst dann hörbar werden, wenn sie der Spielende dem Instrumente entlockt, so liegen unsre Vorstellungen und Erkenntnisse in dem Dunkel des Gedächtnisses bis sie die Einbildungskraft nach den Gesetzen der Association von Neuem belebt und sie dadurch dem Blicke des innern Sinnes wieder sichtbar macht.

Es giebt aber in unserm Innern nicht bloss eine Dunkelheit des Gedächtnisses, sondern auch eine Dunkelheit der reinen Vernunft, indem wir nicht bloss früher klare und nachher verdunkelte, sondern auch ursprünglich dunkle Vorstellungen (nemlich die philosophischen) besitzen. Platons ἀνάμνησις d. i. das Bewusstwerden der philosophischen Erkenntniss ist gleichsam ein Erinnern ganz eigener Art, nemlich das Bewusstwerden ursprünglich dunkler Erkenntnisse durch Reflexion. Jedermann besitzt z. B. die Kenntniss von dem Logarithmus von 2 und ebenso von der Umfangszahl π, auch wenn diese Zahlen nicht als klare Vorstellungen in seinem Gedächtniss liegen, denn jener Logarithmus sowie der Kreisumfang lassen sich jederzeit berechnen d. i. wenn sie auch dunkel sind zum Bewusstsein bringen und diese Rechnung bedarf gar keiner empirisch gegebener Zahlen wie die astronomischen Rechnungen.

Das Stehenbleiben einer zahllosen Menge von Geistesthätigkeiten neben einander im Gedächtniss unter der Einen und gleichen Form der Vernünftigkeit ihrer Aeusserung hat etwas sehr schwer zu Fassendes. Die Schwierigkeit liegt zuletzt darin, dass die Form des innern Sinnes d. i. das reine Selbst-

durch gewohnheitsmässige Fortführung unvollständiger Inductionen bestimmt, aber die Gewohnheit solcher Inductionen selbst bildet sich jederzeit nach einem Gesetz der Erkenntniss *a priori*, welches jenen Gewöhnungen zu Grunde liegt und die Zufälligkeit der Bestimmungen nach dem Gesetz ist offenbar etwas ganz anderes als die Nothwendigkeit des Gesetzes selbst.

Jetzt lässt sich auch der transcendentale Grund des Schematismus der Kategorieen angeben. Er liegt in der transcendentalen Apperception. Durch die formale Apperception besteht eine nothwendige Verbundenheit aller meiner Erkenntnisse zu einem Ganzen der transcendentalen Apperception d. i. zu einem Ganzen der unmittelbaren Erkenntniss, dessen wir uns theils durch den innern Sinn, theils durch die Reflexion bewusst werden. Soweit wir nun diese Verbundenheit der Dinge auf der Stufe des innern Sinns zu erkennen vermögen, trägt sie auch noch den Charakter der Sinnlichkeit an sich: sie zeigt sich als eine Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit, welche den Charakter der Zufälligkeit an sich trägt. Die nothwendige Verbindung der Dinge dagegen erkennen wir als eine Verknüpfung der Existenz derselben durch blosses Denken. Zufolge der ursprünglichen nothwendigen Einheit der Apperception als formale Apperception bilden der Raum, die Zeit und die speculative Grundform d. i. die metaphysische Verhältnissform der Verknüpfung der Existenz der Dinge hinter dem Bewusstsein ein Ganzes, welches die Form des Ganzen der für sich dunkeln unaussprechlichen unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft ist. Diese Einheit der Form der transcendentalen Apperception bemerken wir schon an einer eigenthümlichen Verbindung der Zeit mit dem Raume. Auf die nothwendige Verbundenheit des Raumes und der Zeit in der Einheit unserer Erkenntniss gründet sich nemlich eine ganze Wissenschaft und zwar eine reinmathematische Wissenschaft: die Phoronomie, die man nach einer Bemerkung von Lagrange gleichsam als eine Geometrie von vier Dimensionen betrachten kann, indem hier die Eine Dimension der Zeit noch zu den drei Dimensionen des Raumes hinzukommt. Auf

dieser nothwendigen Einheit von Raum, Zeit und speculativer Grundform in der formalen Apperception beruht nun auch die ursprüngliche nothwendige Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema, deren wir uns in den metaphysischen Grundsätzen bewusst werden. Da uns nun in einem solchen Urtheil ein ursprüngliches Grundverhältniss unserer Erkenntniss zum Bewusstsein kommt, so muss dieses Urtheil auch ein Grundurtheil d. i. ein Grundsatz sein. Ein solches Urtheil ist 1) synthetisch, denn es behauptet die Verbindung zweier ungleichartiger Vorstellungen, von denen keine in der andern enthalten ist, es ist 2) apodictisch, weil nach dem Gesetz der Einheit unserer Erkenntniss Schema und Kategorie nothwendig verbunden sind oder die Synthesis beider eine Synthesis *a priori* ist; es ist 3) reinphilosophisch, weil die Nothwendigkeit dieser Verbindung nicht mehr durch den innern Sinn, sondern nur durch die Reflexion wahrgenommen werden kann. Der Zusammenhang zwischen dem Schema und der Kategorie liegt nicht mehr in der Anschauung selbst, sondern auf der Grenze der reinen Anschauung und der für sich dunkeln unmittelbaren Erkenntniss der reinen Vernunft (der speculativen Grundform) und kann eben deshalb nur noch denkend, durch Begriffe, aufgefasst werden. Das Schema selbst ist zwar noch anschaulich, aber nicht mehr seine Verbindung mit der Kategorie.

§. 46.

Betrachten wir jetzt das System der metaphysischen Grundbegriffe im Einzelnen, das Kant nach den vier Momenten der Kategorieentafel in folgender Weise gruppirt:

1. Grundsatz der Anwendbarkeit
der Axiome der Anschauung,

2. Anticipationen
der
Wahrnehmung,

3. Analogien
der
Erfahrung,

4. Postulate
des
empirischen Denkens überhaupt.

Diese Kunstausdrücke klingen vielleicht seltsam und barock, aber sie sind höchst sinnreich gewählt, um den Character der Grundsätze jeder Gruppe und ihre Beziehung zu den verschiedenen Erkenntnissweisen auszudrücken.

Die Tafel der metaphysischen Grundsätze zerfällt wie die Kategorieentafel in zwei Klassen: nach den Momenten der Anschauung und des Denkens in mathematische und dynamische. In der erstern findet sich nur ein Grundsatz, in der letztern immer drei. Das kommt daher, dass in den beiden Momenten der Anschauung alle drei Kategorieen nur ein gemeinschaftliches Schema haben, in den beiden Momenten des Denkens aber jede einzelne Kategorie ihr besonderes Schema besitzt.

1) Der erste von diesen Grundsätzen behauptet die Anwendbarkeit der mathematischen Axiome und somit der mathematischen Erkenntniss überhaupt auf die Sinnenwelt. Diese Behauptung ist der einzige metaphysische Gehalt dieses Gesetzes. Die Entwickelung desselben geht schon in das Gebiet der Mathematik hinüber. Aber dieser Grundsatz ist dennoch von grosser Bedeutung: er giebt nemlich der reinmathematischen Erkenntniss eine physikalische Bedeutung. Die Mathematik lebt nemlich in ihrer selbstgeschaffenen Welt der Abstractionen und lebt in dieser so sicher, dass sie sich über ihren Besitzstand gar nicht zu rechtfertigen braucht. Allein wenn sie nun aus dieser ihrer eigenen Welt heraustritt, was berechtigt sie da vorauszusetzen, dass sich die ihr ganz fremde Welt der wirklichen Dinge nach ihren Zahlen, Maassen und Gesetzen richten soll? Ist es bloss Zufall, wenn sich die Natur hier oder dort der Mathematik fügt, oder ist die Natur nach einem nothwendigen Gesetz der Mathematik unterthan? Wenn es ein solches Gesetz giebt, so muss dasselbe ausser dem Bereich der Mathematik selbst liegen und kann nur metaphysisch sein. Der metaphysische Grundsatz der Anwendbarkeit der Axiome aus reiner Anschauung auf die Erfahrung ist nun in der That dieses Gesetz. Platon hat die Sinnesanschauung (πίστις) von der reinmathematischen (dianoetischen) Erkenntnissweise noch völlig isolirt. Die Sinnenwelt, der Gegenstand

seiner πίστις, ist ihm nur ein wesenloses schattenähnliches Bild des wahrhaft Seienden, das in seiner Wandelbarkeit gleichsam ohne Verkörperung und Wesenheit und ohne die Form einer Naturgesetzmässigkeit vor uns schwebt; den Gegenständen der reinmathematischen Erkenntnissweise, der διάνοια, legt er aber ohne weiteres eine reale und tiefere kosmische Bedeutung bei. Selbst Keppler betrachtet noch die fünf regulären Körper als die Weltfiguren, die das Geheimniss des Weltbaus, der Architectur des Himmels, enthalten. Aber den Gegenständen der Mathematik, den Figuren und Zahlenverhältnissen, kommt eine kosmische Bedeutung nicht von selbst, sondern zufolge unsers Grundsatzes zu. Galilei pflegte zu sagen: „dass in dem Buche der Natur die Philosophie in mathematischen Charactern geschrieben stehe", und John Herschel bewundert den mathematischen Character der Naturgesetze. In allen physikalisehen Gesetzen liegt nemlich ein mathematisches Verhältniss als in der Natur giltig ausgedrückt. So in dem Galileischen Fallgesetz, den drei Gesetzen Kepplers, dem Newtonschen Gesetze der Gravitation, dem Mariotteschen Gesetz*). Dieser mathematische Character ist nun nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges für die Naturgesetze und es giebt kein Gebiet der Naturlehre, worin die Naturgesetze diesen mathematischen Character nicht hätten. Alle Gegenstände der Sinne befinden sich im Raum und in der Zeit und stehen sonach unter Bedingungen der mathematischen Construction und unter dem Gesetz der Grösse. Daher ist in der Natur Alles nach Maass, Zahl und Gewicht geordnet. Daher die Herrschaft der Mathematik über die Natur. Erst da, wo wir in einem Gebiet der Natur ein solches mathematisches Naturgesetz gefunden haben, können wir den Zusammenhang der Erscheinungen erklären, erst da giebt es Theorie.

---

*) Man nehme nur z. B. die allgemeine Gravitation. Das, wodurch die Himmelskörper sich gegenseitig ihre Bahnen vorzeichnen ist ihre gegenseitige Anziehung. Die Gewalt mit der sie sich anziehen, hängt aber von zwei Dingen ab: 1) von dem Gewicht ihrer Masse und 2) von dem Quadrat der Entfernung. Hier haben wir also Maass, Zahl und Gewicht in dem Gesetz der Gravitation.

Wo wie in der Physiologie ein solches Gesetz noch nicht gefunden ist, da befindet sich die Wissenschaft erst auf dem Wege zur Theorie und diesen Weg muss sie durch Induction nehmen.

2) Anticipation ist die Uebersetzung von πρόληψις. Man versteht darunter eine Erkenntniss, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniss gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann. Die Qualität der Sinnesanschauung, oder die Art der Beschaffenheit (wie Farbe, Ton, Duft u. s. w.) lernen wir jederzeit nur empirisch kennen und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen in Raum und Zeit als die Gestalt und Grösse der Dinge schon Anticipationen der Wahrnehmung nennen können, weil in ihnen dasjenige *a priori* vorgestellt wird, was nur immer *a posteriori* in der Erfahrung gegeben werden mag. Denn dieselbe Gestalt, welche ich erfahrungsmässig an einem Gegenstande der Wirklichkeit kennen lerne, kann mir schon vorher als eine geometrische Figur bekannt sein wie z. B. die ellipsoidische Gestalt des Erdköpers. Wenn aber die Qualität selbst etwas besässe, was *a priori* erkannt werden könnte, so würde dieses vorzugsweise Anticipation genannt zu werden verdienen. So etwas giebt es nun in der That. Jede Realität hat nemlich eine bestimmte Intensität oder einen Grad und dieser kann bis auf Null abnehmen, so dass die Realität selbst allmälig verschwindet. Von der Realität bis zur Negation giebt es daher in der Erfahrung einen stetigen Uebergang. Der Grundsatz der Anticipation der Wahrnehmungen anticipirt eine Eigenschaft aller Qualitäten, nemlich die, dass sie einen Grad haben, und unterwirft sie dadurch der Macht des Calculs, insoweit als die intensive Grösse derselben durch Vergleichung mit extensiven Grössen gemessen werden kann. Durch dieses Gesetz des Grades ist also die Erkenntniss der Realitäten selbst den Gesetzen der Grösse und bedingungsweise auch dem Gesetz der Stetigkeit unterworfen. Alles erscheinende Entstehen und Verschwinden von Beschaffenheiten z. B. Geschwindigkeit, Wärme, Helligkeit u. s. f. fordert ein stetiges Durchlaufen ihrer Grade von Null aufwärts zur Null

abwärts. Aber der Wechsel dieses Entstehens und Verschwindens selbst ist für die Wahrnehmuug nicht an das Gesetz der Stetigkeit und an keine unmittelbare Bestimmung *a priori* gebunden. Es ist merkwürdig, dass wir an Grössen überhaupt *a priori* nur eine einzige Qualität, nemlich die Continuität (Stetigkeit), an aller Qualität aber nichts weiter *a priori* als die intensive Quantität derselben, nemlich dass sie einen Grad haben, erkennen können, alles Uebrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3) Die Analogieen der Erfahrung. Erfahrung ist die objectiv nothwendige Verbindung der Wahrnehmungen. Sie entsteht nicht, wie Aristoteles und Baco meinten, aus einer Vereinigung mehrerer Wahrnehmungen in eine Erinnerung, sondern aus der Unterordnung der Wahrnehmungen unter einen Begriff von der intellectuellen objectiven synthetischen Einheit (d. i. eine Kategorie). Die Wahrnehmungen kommen in der Erfahrung nur zufällig zu einander. Die Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung zur Einheit der Erfahrung kann daher nicht aus ihnen selbst erhellen, sondern gründet sich auf nothwendige Regeln (Gesetze) und diese sind die Analogieen der Erfahrung. Die Analogieen der Erfahrung gehen nicht auf das Verhältniss der Anschauung und die Zusammensetzung der Dinge in ihr, sondern auf das Verhältniss des Daseins der Dinge. Die mathematischen Grundsätze beziehen sich auf die Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit. Die Gestalt eines Dinges, das ich in der Erfahrung kennen lerne, kann ich auch construiren d. i. *a priori* in der Anschauung darstellen. Ebenso kann ich mir von der Zahl, durch die sowohl die Grösse eines Gegenstandes als auch der Grad des Realen der Wahrnehmung bestimmt wird, schon *a priori* eine Vorstellung machen. Die empirisch gegebenen Formen der Zusammensetzung sind also ihrer Möglichkeit nach auch *a priori* erkennbar. Allein das Dasein der Dinge lässt sich nicht construiren und kann daher *a priori* nicht erkannt werden. Wenn wir auf diesem Wege auch dahin kommen, das Dasein von irgend Etwas zu erschliessen, so können wir doch die Beschaffenheit von diesem Etwas nicht bestimmen und

daher das, wodurch es sich in der Sinnesanschauung von andern unterscheiden wird, nicht anticipiren. Wenn uns irgend ein Gegenstand der Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen einen andern (vielleicht noch unbekannten) gegeben ist, so kann *a priori* nicht gesagt werden, welches der andere und wie gross er ist, sondern nur wie er dem Dasein nach in diesem *Modò* der Zeit (sei es des Zugleichseins, sei es des beharrlichen oder wechselnden Nacheinanderseins) mit jenem nothwendig verbunden ist. Nur dass und wie der eine Gegenstand mit dem andern verbunden ist, wird nach den Analogieen der Erfahrung als den nothwendigen Gesetzen der Verknüpfung des Daseins der Dinge bestimmt, die Bestimmung des Was (der Qualität) sowie der Grösse (Quantität) des Einen oder des Andern selbst bleibt der Anschauung überlassen.

In der Mathematik versteht man unter „Analogie" die Gleichheit zweier Verhältnisse d. i. eine Proportion und da ist die Analogie jederzeit constitutiv d. i. wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, so ist auch das vierte dadurch gegeben d. i. es kann construirt werden. Hier ist aber die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativer, sondern qualitativer Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniss zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und *a priori* bestimmen kann, sondern nur eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung ist also nur eine Regel, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst) entspringt und sie ist kein constitutiver, sondern bloss ein regulativer Grundsatz d. i. ein Grundsatz, nach dem der Gegenstand der Erkenntniss nicht gegeben wird, sondern nach dem die in der Anschauung gegebenen Gegenstände nach den Verhältnissen ihres Daseins verknüpft werden. So verhält sich das Feuer im Ofen zur Erwärmung des Zimmers wie die Ursache zu ihrer Wirkung und nach dieser Analogie von Ursache und Wirkung wird daher beides (das Feuer im Ofen und das Steigen der Temperatur im

Zimmer) in der logischen Form des hypothetischen Urtheils mit einander verbunden. So muss ich das Beharrliche und das Wechselnde an ein und demselben Dinge nach der Analogie von Wesen und Eigenschaft, das Dasein zweier verschiedener Dinge, von denen das eine jedesmal seinen Zustand ändert, wenn das andere vorhergeht nach der Analogie von Ursache und Wirkung und das Zugleichsein vieler Dinge nach der Analogie der Gemeinschaft der Theile im Ganzen d. i. der Wechselwirkung) mit einander verknüpfen.

A) Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Der Begriff der Substanz (des Wesens) liegt aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde. Bei allen Veränderungen, die wir beobachten, bleibt das Ding dasselbe und nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse d. i. seine Zustände wechseln. Der Baum bleibt Baum, wenn er wächst, grünt, blüht, sich entblättert und verdorrt. Ja selbst wenn er abstirbt und verfault, so wird nur die Form der Zusammensetzung seiner Theile zerstört; diese Theile selbst (die Materie aus der er besteht) bleiben aber unverändert und treten nur in andere Verhältnisse und Verbindungen. Die Quantität seiner Masse bleibt in allen Naturumwandelungen unwandelbar dieselbe d. i. sie ist beharrlich*).

Jemand wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Diese Antwort hätte er nicht geben können, wenn er nicht vorausgesetzt hätte, dass selbst im Feuer

---

*) Wenn Herbart in dem Begriff der Veränderung einen Widerspruch sieht, weil darin dasselbe Ding als ein anderes; also als nicht-dasselbe vorgestellt werde, so verwechselt er Einzelwesen (ἄτομον) und Artbegriff (εἶδος). Das Ding selbst bleibt dasselbe, nur sein Zustand wird ein anderer. Aus Wasser wird durch den Frost Eis, aber dieses ist, wenn auch dem Begriffe nach von jenem verschieden, dem Wesen nach dasselbe, es ist gefrorenes Wasser.

die Materie (d. i. die Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Die Anwendung der Waage in der Chemie auf die Bestimmung der Massentheilchen in den chemischen Verbindungen gründet sich gleichfalls auf diesen Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz d. i. die Voraussetzung des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Der alte bekannte Satz: Aus Nichts wird Nichts, ist nur ein Folgesatz oder Corollar aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit. Denn könnte aus Nichts Etwas werden, so würde dadurch die Quantität der Substanz vermehrt werden, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit derselben ist.

B) Grundsatz der Causalität oder der Bewirkung: Alles was geschieht (d. i. jede Begebenheit) hat eine Ursache, oder: jede Veränderung ist die Wirkung einer Ursache.

Das Andauernde ist im Wesen des Dinges begründet und es wird keine Ursache desselben erfordert. Auch wenn ein Ding seinem Zustande gemäss sich regelmässig verändert, suchen wir noch keine Ursache dafür. Erst der veränderte Zustand der Dinge führt auf die Frage nach der Ursache. Z. B. Geht die Maschine ihren regelmässigen Gang fort, so entstehen keine neuen Fragen nach einer Ursache desselben, erst wenn ich eine Störung ihres Ganges bemerke, suche ich eine Ursache davon. Sehe ich den Armen in seiner Armuth, den Reichen in seinem Reichthum fortleben, so frage ich nach keiner Ursache hiervon, wohl aber wenn ich den Armen reich, den Reichen verarmt wiederfinde. Oder bewegt sich ein Körper gleichförmig in gerader Linie, so ist diese Bewegung durch die Bedingungen seines Zustandes bestimmt und es ist keine besondere Ursache der Fortsetzung dieser Bewegung nöthig. Finde ich diese Bewegung aber irgendwie verändert: schneller oder langsamer oder anders gerichtet, so ist dies durch eine Ursache geschehen, weil nun der Zustand des Körpers selbst ein anderer geworden ist.

Man muss wohl beachten, dass es bei dem Gesetz der Bewirkung auf die Ordnung der Zeit, wonach das vorherge-

hende Dasein mit dem nachfolgenden verknüpft ist, nicht auf den Ablauf derselben ankommt. Die Wirkung kann auch als Begleiter der Ursache auftreten, aber das Verhältniss der Zeitordnung bleibt doch, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend, Ursache und Wirkung also zugleich sein, aber das Verhältniss der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine bleierne Kugel auf ein elastisches Kissen lege, so bekommt dasselbe ein Grübchen, hat es aber schon vorher ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel. Es lässt sich also die Ordnung des Vorher und Nachher nicht umkehren, sondern es ist beides gegen einander fest bestimmt durch das Verhältniss von Ursache und Wirkung, wenn gleich Ursache und Wirkung zugleich fallen. Die Ursache ist dem Gedanken nach der vorausgesetzte Grund und die Wirkung dessen Folge. Der Zeitfolge nach erscheint erst der eine und dann dann der veränderte Zustand der Dinge. Die Wirkung ist hier zunächst die Veränderung des Zustandes und nicht der veränderte Zustand selbst; denn der veränderte Zustand ist erst der Erfolg aus den Bedingungen der Zeitlichkeit, welche noch neben den Ursachen den Verlauf der Begebenheiten bestimmen. Z. B. ich werfe einen Ball gegen die Wand und er prallt zurück. Hier ist der Zustand des Balls durch den Widerstand der Wand im Stoss verändert worden. Die widerstehende Wand wirkt als Ursache so lange fort, als der Stoss dauert und verändert im stetigen Fortwirken den Zustand des Balles, bis dessen Richtung umgekehrt ist und er sich wieder von der Wand entfernt. Nun hört die Wand auf, auf ihn zu wirken, und der veränderte Zustand seiner Bewegung d. i. die rückgängige Fortsetzung derselben, bleibt nur Erfolg der dazwischen liegenden Bewirkung.

C) Grundsatz der Wechselwirkung: Alle im Raume zugleich existirenden Dinge sind (mittelbar oder unmittelbar) in durchgängiger Wechselwirkung mit einander.

Wechselwirkung ist das Verhältniss der Substanzen, in welchen die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund

in der andern enthalten ist und diese wiederum den Grund von Bestimmungen in der andern enthält; d. i. der Zustand des einen Dinges ist eine Folge der Einwirkung eines andern Dinges und jenes ist wiederum die Ursache von Zuständen in diesem. Es muss hier durch die Erfahrung zuerst ein Ganzes von Einzelwesen in seiner Zusammensetzung gegeben sein und dann müssen wir noch die Gesetze der Bewirkung kennen, durch die es als dynamisches Ganze (als Ganzes der Wechselwirkung) zusammengehalten wird und die Gemeinschaft seiner Theile erhält. Ein solches Ganzes, dessen Kenntniss wir besitzen, ist z. B. das Sonnensystem. Hier kennen wir erst die gegenseitige Lage und Stellung der Körper für einen bestimmten Zeitaugenblick, sowie die Form ihrer Bahnen und die Art der Bewegung durch dieselben (d. i. die mathematische Form des Ganzen), dann aber auch in dem Gesetz der Gravitation das Band (d. i. die dynamische Form des Ganzen), welches die einzelnen Glieder zu einem System der Wechselwirkung verknüpft.

Das zu Verknüpfende erscheint in der Zeit theils nacheinander, theils zugleich. Bei der objectiven Zeitfolge (im Gegensatz der subjectiven Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen) ist die Aufeinanderfolge so bestimmt, dass die Gegenwart wohl von der Vergangenheit, aber nicht umgekehrt abhängig ist. Wenn ein Floss den Strom herabschwimmt, so sehe ich es auf dem Strome erst oben und dann unten, die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen lässt sich hier nicht umkehren. Daher hier die Unmöglichkeit einer willkürlichen Abänderung der Beobachtung. Dagegen ist es bei der Wechselwirkung z. B. zwischen Mond und Erde beliebig, ob ich meine Beobachtungen zuerst am Monde und dann an der Erde oder in umgekehrter Ordnung anstelle. Wie und wodurch sollen wir nun aber die bloss subjective Reihenfolge unserer Beobachtungen von dem, was ist oder geschieht, von der objectiven Zeitfolge des Daseins dieser Dinge selbst unterscheiden? Es muss hier ausser dem blossen Dasein noch etwas sein, wodurch das Eine dem Andern seine Stelle in der Zeit nothwendig bestimmt. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern mit Nothwendigkeit seine

Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Denn Ursache und Wirkung sind so mit einander verknüpft, dass jene nothwendig vorangehen, diese jener nothwendig folgen muss. Wenn aber nicht bloss *A* dem *B* sondern umgekehrt auch wiederum *B* dem *A* seine Stelle in der Zeit bestimmen soll, so ist ausser der Gleichzeitigkeit ihrer Existenz auch noch die Gemeinschaft beider als Theile eines Ganzen dazu erforderlich. Es muss also jede Substanz (da sie nur rücksichtlich ihrer Bestimmungen oder Zustände Folge sein kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten d. i. sie müssen in Wechselwirkung (unmittelbar oder mittelbar) stehen. Es ist also eine ganz andere Art der Verknüpfung, wodurch das Aufeinanderfolgende und das Gleichzeitige seinem Dasein nach verbunden ist. Dort findet eine Bewirkung des Einen durch das Andere, hier eine Wechselwirkung aller Theile im Ganzen statt.

Die Stelle eines Gegenstandes oder einer Erscheinung in der Zeit kann nicht durch das Verhältniss dieser Erscheinung zur absoluten Zeit bestimmt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt die Erscheinungen bestimmen einander ihre Stelle in der Zeit selbst durch ihren Zusammenhang unter einander. Indem wir die Gegenstände der Erfahrung vermittelst ihrer transcendentalen Schemate unter die Kategorieen der Causalität oder der Wechselwirkung subsumiren, wird diesen Gegenständen die Stelle in der Zeit gegeben die ihnen nothwendig zukommt. Seine nothwendige Stelle in der Zeit wird also dem Gegenstande nicht reinanschaulich (mathematisch), sondern denkend (dynamisch) bestimmt. Mathematisch wird die Stelle einer Erscheinung in der Zeit, das W a n n, durch den Zeitpunkt bestimmt. Dabei haben alle unsre Zeitbestimmungen eine nothwendige Beziehung auf den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart, welcher allein der Vorstellung der Verhältnisse in der Zeit einen festen Abschluss giebt. Jedes Wann ist mir nur dann anschaulich bestimmt, wenn mir die Z e i t l ä n g e vom Augenblick der Gegenwart bis zu ihm gegeben ist. Aber hier kommt

es nicht auf die Anschauung einer bestimmten Zeitlänge, sondern darauf an, wie die Modi der Zeit überhaupt mit dem Dasein des in der Zeit selbst Befindlichen verknüpft sind.

Wenn es eine Mannigfaltigkeit von Substanzen gäbe, von denen eine jede von der andern völlig isolirt wäre d. h. von denen keine auf die andre einwirkte, so würde es nicht möglich sein von dem Dasein der einen auf das Dasein der andern zu schliessen. Aber in einem System der Wechselwirkung kann uns das Dasein eines bekannten Gegenstandes auf das Dasein eines andern noch unbekannten führen. Ein glänzendes Beispiel hierfür ist die Entdeckung des Neptun durch Le Verrier, wo aus dem Gesetze der Gravitation, dem Gesetze der Wechselwirkung im Sonnensystem, und den beobachteten Störungen im Laufe des Uranus das Dasein eines neuen Planeten und selbst sein Ort im Raume zu einer bestimmten Zeit erkannt wurde.

4) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt sind die Kriterien, nach denen wir die Möglichkeit, das Dasein und die Nothwendigkeit irgend eines Dinges beurtheilen. Es ist hier nicht die Frage nach der logischen, sondern nach der realen Bedeutung der Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. Es handelt sich nicht darum, was diese Begriffe der blossen Form des Denkens nach bedeuten, sondern wie sie Anwendung auf Dinge bekommen. Die Postulate des empirischen Denkens beziehen sich also nicht subjectiv auf die Art der Giltigkeit unserer Erkenntniss, sondern objectiv auf die Art des Seins der Dinge.

Die Urtheile: ein Ding ist möglich, wirklich, nothwendig, sind keine analytischen, sondern synthetische Urtheile. Denn das Prädicat, das sie von einem Gegenstande aussagen, ist in dem Begriff von diesem Gegenstande noch nicht enthalten. Der blosse Begriff eines Gegenstandes, wenn er auch ganz vollständig ist, lässt es doch noch völlig unentschieden, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, möglich, geschweige denn wirklich oder gar nothwendig ist. Diese Urtheile haben aber das Besondere an sich, dass sie nicht objectiv synthetisch,

sondern bloss subjectiv synthetisch sind. Die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit, welche sie dem Gegenstande beilegen, vermehren nicht objectiv die Vorstellung desselben, sondern beziehen sich subjectiv auf die Erkenntnissquelle, aus der diese Vorstellung entspringt und deren Natur bestimmt, wie die Art des Seins dieses Gegenstandes erkannt wird. In der Mathematik versteht man unter „Postulat" einen pragmatischen Grundsatz, welcher angiebt, wie ein Gegenstand hervorgebracht oder gegeben werden kann z. B. die Forderung, eine grade Linie zu ziehen oder einen Kreis zu beschreiben. Da es nun auf die Art der Thätigkeit unsres Erkenntnissvermögens, durch welche die Vorstellung des Gegenstandes gegeben ist, ankommt, ob dieser Gegenstand als möglich oder als wirklich oder als nothwendig erkannt werde, so nannte Kant diese Grundsätze die Postulate (Forderungen) des empirischen Denkens. Sie drücken nemlich aus, was zur Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit eines Dinges erfordert wird, indem sie die Erkenntnissquelle anzeigen, aus der in dem einen oder dem andern Falle die Vorstellung dieses Dinges entspringen muss, das heisst mit andern Worten, die Modalität der vorstellenden Thätigkeit, durch welche der Gegenstand gegeben wird.

Was nun zuerst das Postulat der Möglichkeit betrifft, so muss man bemerken, dass in dem blossen Begriffe eines Dinges gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden kann. Dieser Begriff kann noch so vollständig sein, dass nicht das Geringste daran fehlt, um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen d. i. nach allen seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu denken, so hat das Dasein mit Allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern bei dem Dasein handelt es sich nur darum, ob ein solches Ding uns gegeben sei, so dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe desselben allenfalls auch vorhergehen könne. Denn dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet bloss die logische Möglichkeit (Denkbarkeit), die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Es ist zwar eine nothwendige logische Bedingung,

dass der Begriff eines möglichen Dinges keinen Widerspruch enthalten dürfe, aber zur objectiven Realität des Begriffs d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes, der durch den Begriff gedacht wird, ist dies bei weitem noch nicht genug, sondern dazu wird noch erfordert, dass der Begriff des Dinges auch den formalen Bedingungen gemäss ist, unter denen allein dasselbe als ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann; d. i. der Begriff von einem möglichen Dinge muss nicht bloss mit den analytischen Formen des Denkens, sondern auch mit den synthetischen Formen des Erkennens übereinstimmen. In dem Begriffe einer von zwei geraden Linien eingeschlossenen Figur liegt kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammensetzung enthalten keine Verneinung einer Figur. Die Unmöglichkeit beruht hier nicht auf dem Begriffe selbst, sondern auf dessen Construction im Raume. Ebenso ist bei der Beschränktheit des Raumes auf drei Dimensionen ein nach vier Dimensionen ausgedehnter Körper ein unmögliches Ding, das der Natur des Raumes (einer formalen Bedingung unsers Erkennens) zuwider ist. Die Möglichkeit eines Dinges lässt sich also aus dem blossen Begriffe desselben niemals erkennen, wenn derselbe auch noch so frei von allem Widerspruche ist. Ein empirischer Begriff dagegen, der von der Erfahrung erborgt ist, hat unbestreitbar objective Realität; ebenso ein reiner Begriff, der nothwendig zur Form der Erfahrung überhaupt gehört, indem er eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit derselben ist.

Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so dass Alles, was da wechselt bloss zu seinem Zustande gehört, so kann ich aus diesem Begriffe allein noch nicht erkennen, ob ein solches Ding möglich ist. Oder wenn ich mir vorstelle, dass ein Ding die Eigenschaft der Causalität besitze d. i. so beschaffen sei, dass wenn es da ist, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes daraus erfolgt, so ist dadurch die Möglichkeit einer solchen Eigenschaft irgend eines Dinges noch nicht ausgemacht. Endlich wenn ich mir verschiedene Dinge vorstelle, die so beschaffen sind, dass der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht und so wech-

selsweise, so weiss ich wiederum noch nicht, ob es ein solches Verhältniss verschiedener Dinge geben kann. Wenn ich aber weiss, dass diese Begriffe nothwendig zur Form der Erfahrung überhaupt gehören und dass keine Erfahrung gemacht werden kann, die ihnen zuwider ist, alsdann steht ihre objective Realität fest. Die objective Realität der Kategorieen beruht also nicht darauf, dass sie widerspruchslose Begriffe sind, sondern darauf, dass sie ebenso wie der Raum und die Zeit (synthetische) Formen unsers Erkennens selbst und als solche die formalen Bedingungen aller Erfahrung sind.

Wenn man sich aber aus dem Gehalt der Erkenntniss neue Begriffe von Substanzen, Kräften und Wechselwirkungen bildet, ohne von der Erfahrung darauf geführt worden zu sein, so können solche fingirte Dinge den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so wie die Kategorieen *a priori* bekommen, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern ihre Möglichkeit muss entweder *a posteriori* und empirisch oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz die im Raume gegenwärtig wäre ohne ihn zu erfüllen oder so ein Wesen wie Leibnitzens Monade; oder eine Kraft des Geistes das Künftige im Voraus anzuschauen oder eine Wechselwirkung mit den Seelen Verstorbener oder entfernt Lebender, Alles das sind Hirngespinste, deren Möglichkeit grundlos ist, da sie nicht auf Erfahrung und deren Gesetze sich gründet, sondern nur erdichtet sind, indem man die Formen des Verhältnisses willkürlich mit einem Gehalt ausfüllt. Was die Qualität (die Materie der Sinnesanschauung) betrifft, so verbietet es sich von selbst eine neue auszudenken. Die Möglichkeit eines Dinges beruht also entweder auf seiner Wirklichkeit in der Erfahrung, oder wenn sie durch Begriffe *a priori* erkannt wird, so gehört es zu den formalen und objectiven Bedingungen unsers Erkennens überhaupt, wie z. B. ein Kreis, der obwohl geometrisch erkannt, in der Erfahrung doch nichts anderes ist, als die Figur eines Körpers.

Das Postulat, die Wirklichkeit eines Dinges zu erkennen, fordert Wahrnehmung, wenn auch nicht unmittelbare des Gegenstandes selbst, so doch Zusammenhang desselben

mit andern wahrgenommenen nach den Analogieen der Erfahrung. So schliessen wir z. B. auf das Dasein des magnetischen und electrischen Fluidums, zwar nicht aus dem blossen Begriffe desselben, wohl aber aus der Wahrnehmung seiner Wirkungen. Es ist daher unmöglich, ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung das Dasein irgend eines Dinges zu erforschen.

Das Kriterium der Nothwendigkeit eines Dinges ist seine Abhängigkeit von einem Gesetz. Keine Thatsache besitzt für sich selbst Nothwendigkeit, sondern sie entlehnt ihre Nothwendigkeit erst vom Gesetz. Da nemlich kein Dasein der Gegenstände der Sinne völlig *a priori* erkannt werden kann, sondern nur aus der Beziehung auf ein anderes Dasein und aus dem Zusammenhange der Erfahrung, so kann die Nothwendigkeit des Daseins von irgend etwas niemals aus Begriffen, sondern nur aus den Gesetzen erkannt werden, auf denen der Zusammenhang der Dinge in der Erfahrung beruht. Nun ist dasjenige Dasein, welches unter der Bedingung eines andern Daseins als nothwendig erkannt wird, das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können. Mithin erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind und das Kriterium der Nothwendigkeit liegt daher in den erfahrungsmässig erkannten Gesetzen des Causalzusammenhangs der Dinge. Alles, was geschieht, ist vermöge des Causalgesetzes nothwendig. Daher der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur casus*), sowie der andere: keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (*non datur fatum*) *). Im Zusammenhang der Ereignisse in der Natur ist nichts zufällig, sondern Alles erfolgt mit Nothwendigkeit aus seiner Vergangenheit, und diese Nothwendigkeit ist keine blinde, sondern eine

*) Blind ist der, der nicht sehen kann; aber auch das, wodurch man nichts sehen kann. Blinde Nothwendigkeit ist die, vermittelst welcher wir durch den Verstand nichts sehen können.

verständliche. Wer bei einem Ereigniss den Thatbestand seiner Vergangenheit und die Gesetze des Naturlaufs kennt, der kann sich aus diesem jedesmal den Verlauf des Ereignisses erklären. Zu diesen beiden Sätzen gesellen sich noch zwei andere: in der Sinnenwelt ist keine Kluft oder Lücke (*in mundo non datur hiatus*) und: in der Sinnenwelt kommt in der Reihe der Begebenheiten kein Sprung vor (*in mundo non datur saltus*), welche beide auf dem Gesetze der Stetigkeit beruhen.

Die Wirklichkeit verwandelt sich jedesmal in bedingte Nothwendigkeit, sobald ich sie nicht nur abgerissen für sich, sondern als Theil im Zeitganzen und als Wirkung einer Ursache erkenne, wie z. B. eine berechnete Mondfinsterniss. Jede einzelne Begebenheit für sich ist etwas Wirkliches, das irgendwo und irgendwann geschieht; sowie sie aber mit ihrem bestimmten Wo und Wann in das Ganze von Raum und Zeit als Wirkung eingezeichnet ist, so ist ihr Dasein gegen die Zeit überhaupt, also mit Nothwendigkeit bestimmt. So hat im Verlauf der Naturbegebenheiten jedes einzelne Ereigniss seine bedingte Nothwendigkeit, indem es nach nothwendigen Gesetzen aus seiner Vergangenheit erfolgt.

Ueber dieser bedingten Nothwendigkeit steht in der Erfahrung die unbedingte Nothwendigkeit. Unbedingt nothwendig ist, was zu jeder Zeit gilt oder da ist und nicht an ein bestimmtes Wo und Wann gebunden ist. Unbedingt nothwendig gelten die Naturgesetze.

Das Princip aller bedingten Nothwendigkeit in der Natur ist die Abhängigkeit der Erscheinungen von den Naturgesetzen, das Princip jeder verständlichen unbedingten Nothwendigkeit in der Natur liegt aber in der Giltigkeit der Naturgesetze selbst.

Aus diesen Gesetzen folgt aber das Dasein keines einzigen Wesens. Nach dem Gesetz der Beharrlichkeit der Wesen kommt zwar auch dem beharrlichen d. i. unveränderlichen Wesen ein nothwendiges Dasein zu. Allein diese Nothwendigkeit des Daseins ist in unserer Erkenntniss ganz anders

bestimmt als die Nothwendigkeit des Gesetzes. Das letztere ist selbstverständlich und der Grund für die Erklärung des Zusammenhangs der Dinge. Dagegen die Nothwendigkeit des selbstständigen Daseins eines Wesen bleibt uns ohne Gründe und man kann ein solches Wesen nur nach dem alten Schulausdruck: Ursache seiner selbst, *causa sui*, nennen. Die Nothwendigkeit seiner Existenz ist nemlich eine blinde unbedingte Nothwendigkeit*).

Was hängt nun von dem Gesetz ab? Nicht das Dasein, sondern nur der Zusammenhang der Dinge. Das Dasein der Dinge sowie ihre Zusammensetzung in Raum und Zeit bleibt zufällig. Wenn aber einmal das Dasein der Dinge und ihre Zusammensetzung in Raum und Zeit gegeben ist, so ist alsdann auch die Verknüpfung ihres Daseins mit Nothwendigkeit bestimmt. So findet in der menschlichen Erkenntniss eine vollständige nothwendige Verknüpfung nur für die Existenz der Dinge statt, wenn ihr Dasein einmal gegeben ist;

---

*) Mit der Nothwendigkeit der Masse hat es eine ganz andere Bewandniss als mit der Nothwendigkeit des Raumes oder des Causalgesetzes. Den Raum kann ich mir nicht wegdenken, aber die Materie im Raume kann ich mir wegdenken. Das kommt daher: die Nothwendigkeit des Raumes beruht auf sich selbst, die der Masse (als eines Gegenstandes) auf einem Gesetz, nemlich dem der Beharrlichkeit der Masse. Nicht das Dasein (das Gegebensein) der Materie, sondern die Unvergänglichkeit dieses Daseins (die anfangslose und endlose Dauer desselben) ist mit Nothwendigkeit (durch jenes Gesetz) bestimmt. Die Masse ist nur von blinder und nicht von verständlicher Nothwendigkeit. Ihre Nothwendigkeit ist nicht durch die Undenkbarkeit, sondern durch die Beharrlichkeit, also nicht denkend, sondern durch das mathematische Schema bestimmt. Denkend ist nur das Gesetz bestimmt. Aber eben darum ist das Allgemeine und Nothwendige in unserer Erkenntniss sich nie selbst genug; es erhält seine Ergänzung erst durch die Wirklichkeit.

Die vollständige Nothwendigkeit in unserer Erkenntniss wird nur durch die speculative Grundform, also durch die Kategorieen der Relation bestimmt. Die mathematischen Grundformen (Raum und Zeit) sind freilich nothwendige Formen der Zusammensetzung (da sie selbst nichts anders sind, als der anschauliche oder unmittelbar klare Theil der formalen Apperception), aber die Zusammensetzung der Dinge in ihnen bleibt zufällig.

hingegen ihr Dasein und ihr Zusammentreffen in Raum und Zeit d. i. das ursprüngliche Verhältniss der Wesen zu einander ist rücksichtlich der Naturgesetze etwas zufälliges, wofür von keiner Erklärung die Rede sein kann. Der Magnet, z. B. zieht mit Nothwendigkeit das Eisen an, das in seine Nähe kommt. Dass sich aber welches gerade in seiner Nähe befindet, ist zufällig für beide. Was ich als Ursache und Wirkung oder als Wesen und Eigenschaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, sondern es wird seiner Existenz nach so vereinigt vorgestellt, dass diese Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden. Die Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit dagegen könnte auch anders sein. Raum und Zeit für sich sind freilich nothwendige Formen der Zusammensetzung; dass aber die Dinge im Raume gerade so neben einander stehen, wie ich sie finde, ist etwas zufälliges. Wasser z. B. fliesst aus einem Gefäss ins andre und verändert so die Verhältnisse der Zusammensetzung seiner einzelnen Tropfen, will ich ihm aber die Eigenschaft seiner Tropfbarkeit nehmen, so geschieht dies nicht, indem diese von ihm getrennt in ein anderes übergetragen wird, sondern ich vernichte diese Eigenschaft, indem ich eine andre widerstreitende z. B. Starrheit durch Gefrieren oder elastische Flüssigkeit durch Verdampfung bewirke. Es bleibt sonach in unserer Erkenntniss neben der Nothwendigkeit der dynamischen Verknüpfung die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung der Erscheinungen stehen. In der erstern ist nur die Existenz der Dinge und nicht ihr Gegebensein selbst nothwendig verbunden. Wenn uns der Stand der Körper unsers Sonnensystems für irgend einen Augenblick gegeben ist, so lässt sich dann aus den Naturgesetzen erklären, wie jeder von diesen Körpern vor einer beliebigen Zeit gestanden habe, nach einer beliebigen Zeit stehen werde. Für diese Berechnung muss man ausser dem Naturgesetz der himmlischen Bewegungen für jeden Weltkörper auch noch seine Masse und die Elemente seiner Bahn kennen. Die Kenntniss der Massen sowie der Bahnelemente kann nicht aus dem Gesetz (der Gravitation) abgeleitet, son-

dern nur aus der Beobachtung genommen werden. Die Erklärung nach Naturgesetzen beschränkt sich also auf den Ablauf der Begebenheiten aus gegebenen Elementen. Aber die Beschaffenheit dieser Elemente selbst ist zufällig und von dem Gesetz unabhängig. Frägt man, warum giebt es gerade diese bestimmte Anzahl von Planeten, warum haben die gegebenen gerade diese mittleren Entfernungen, diese mittleren Bewegungen u. s. f. — so könnte man darauf antworten, wenn man die Entstehung des Sonnensystems aus dem frühern Zustande der Dinge kennte. Aber auch hierzu würde die Kenntniss der Elemente dieser frühern Ordnung nöthig sein. Es giebt also ein gewisses ursprüngliches Verhältniss der einzelnen Dinge zu einander, welches bloss durch die Beobachtung erkannt werden kann und das uns nicht nach Gesetzen, sondern als durch ein blindes Schicksal der anbeginnlosen Zeit eingepflanzt erscheint. Jeder Augenblick entlehnt hier seine Nothwendigkeit nur von etwas ausser ihm, nemlich dem vorhergegangenen, durch den Zusammenhang der Existenz in beiden. Und so bleibt die Zusammensetzung der Dinge selbst im Ganzen doch etwas Zufälliges, da sie in jedem Augenblick sich aus dem vorhergehenden herschreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick schlechthin gilt. In unsern Berechnungen verschwindet diese Zufälligkeit, indem wir beliebig irgendwann eine Gegenwart als das erste Gegebene ansehen, und nun von dieser aus mit Nothwendigkeit sowohl rückwärts die Vergangenheit als vorwärts die Zukunft bestimmen. So geht z. B. der Astronom bei seinen Berechnungen der Sternörter von der sogenannten Epoche aus. Ist aber der Stand der Dinge für irgend einen Augenblick einmal gegeben, dann ist hier der Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit nach den Naturgesetzen nothwendig bestimmt*).

Durch die Postulate des empirischen Denkens wird die Gesetzlichkeit der Sinnenwelt bestimmt. Eigenschaften, Verhältnisse und alle Wechsel der Zustände kommen jedem

*) Vergl. meine Schrift über Kepplers astronomische Weltansicht S. 111—114.

Gegenstande der Sinnenwelt nach allgemeinen Gesetzen mit Nothwendigkeit zu. Dadurch wird die Sinnenwelt zur Natur. Unter der Natur eines Dinges versteht man nemlich das, dass die Art seines Daseins durch ein nothwendiges Gesetz bedingt ist. Wegen dieser Abhängigkeit der Sinnenwelt von nothwendigen Gesetzen nennen wir dieselbe auch die Natur der Dinge schlechthin. Die Herrschaft der Naturgesetze über das wirkliche Dasein der Dinge nennen wir das Schicksal (oder das Verhängniss).

Durch die Gesetzmässigkeit der Sinnenwelt erhält unsre Naturerkenntniss die Form der Theorie, in welcher der Zusammenhang der Thatsachen aus den Gesetzen erklärt wird.

§. 47.

Nachdem wir nun in den Besitz der Principien (der Grundbegriffe und Grundsätze) der Metaphysik gelangt sind, müssen wir uns weiter darüber klar zu werden suchen, was wir an diesem Besitzstande denn eigentlich haben. Aus dem Vorigen ergiebt sich aber der Character der Grundsätze der Metaphysik von selbst. Sie sind nemlich nichts anderes als Naturgesetze und zwar die höchsten von nichts andern abzuleitenden Naturgesetze, welche die Ordnung der Naturnothwendigkeit selbst constituiren. In der That finden sie sich auch in den Grundsätzen wieder, welche der mathematischen Physik sowie der Mechanik des Himmels zu Grunde liegen. Sie sind nach Kants bezeichnendem Ausdruck die Principien der Möglichkeit der Erfahrung. Es ist schlechthin unmöglich jemals eine Erfahrung zu machen, die ihnen zuwider wäre. Es ist unmöglich, dass wir jemals einen Gegenstand in der äussern Anschauung antreffen könnten, der nicht eine stetige extensive Grösse hätte oder eine Beschaffenheit, die keinen Grad hätte. So wenig es einen für sich selbst bestehenden Schatten ohne einen ihn werfenden Körper geben kann, so wenig kann es eine Beschaffenheit (Realität) geben, die nicht die Eigenschaft eines Wesens wäre. Es ist schlechthin unmöglich, dass es Veränderungen ohne Ursache d. i. ein

absolutes Werden gäbe. Kein Naturforscher kann sich im Ernst darauf einlassen an ein solches Werden schlechthin zu glauben. Als man die Veränderungen im Laufe des Uranus bemerkte, die sich aus den bekannten Verhältnissen des Planetensystems nicht erklären liessen, beruhigte man sich nicht bei dem Gedanken, dass dieses eben Veränderungen schlechthin seien, sondern man suchte eine Ursache derselben und Le Verrier fand sie in einem neuen Planeten.

Bei dem Ausdruck: „Principien der Möglichkeit der Erfahrung" muss man aber wohl beachten, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede ist, sondern von dem, was in ihr liegt. Erfahrung besteht aus Anschauungen und aus Urtheilen. Die erstern gehören der Sinnlichkeit, die andern sind ein Geschäft des Verstandes. Jedes Erfahrungsurtheil nun fügt den sinnlichen Anschauungen noch etwas hinzu und dies ist nichts anderes als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils bestimmt d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit oder Verbindung der Anschauungen, die nur durch eine bestimmte logische Form des Urtheils vorgestellt werden kann. Dieser Begriff ist ein metaphysischer Grundbegriff oder eine Kategorie. Es liegt mithin schon in jedem Erfahrungsurtheil ein metaphysischer Grundgedanke. Z. B. das Urtheil: „Sonnenschein erwärmt den Boden" stammt theils aus der Anschauung, theils gründet es sich auf eine nothwendige Voraussetzung. Was ist nun darin aus der Anschauung genommen und was kommt zu dieser noch durch blosses Denken hinzu? Ich beobachte den Boden und finde ihn erst kalt und dann warm d. i. bemerke eine Aufeinanderfolge zweier einander entgegengesetzter Zustände im Boden, einen Temperaturwechsel, eine Veränderung. Ich beobachte ferner, dass während dieses Uebergangs aus einem Temperaturzustand in den andern die Sonne den Boden beschienen hat. Wie komme ich nun aber dazu, diese beiden ganz verschiedenen Beobachtungen denkend im Urtheil mit einander zu verbinden, die Veränderung der Temperaturzustände des Bodens mit dem Sonnenschein in einen nothwendigen Zusammenhang zu bringen, das erstere

als Wirkung des letztern zu beurtheilen? Weil ich voraussetze, dass jede Veränderung die Wirkung einer Ursache ist. Diese Voraussetzung liegt also jenen Beobachtungen zu Grunde; sie enthält den Berechtigungsgrund ihrer Verbindung. Solche Voraussetzungen liegen nun allen unsern Urtheilen über den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zu Grunde und diese Voraussetzungen sind metaphysische Grundwahrheiten. Wollten wir aus unsern Urtheilen diese Voraussetzungen direct aufsuchen, so würde dies nur durch ein äusserst mühsames, principloses und daher unsicheres Verfahren geschehen können. Statt dessen haben wir einen sicherern Weg eingeschlagen, indem wir durch psychisch anthropologische Kritik unserer Vernunft gleichsam den Mechanismus unsers Denkens und Erkennens untersucht haben, durch den sich allen unsern Beurtheilungen jene Voraussetzungen unterlegen. Nicht aus unsern Beurtheilungen selbst, sondern aus den Gesetzen jenes Mechanismus, um mich so auszudrücken, haben wir dann jene Voraussetzungen vollständig nach einem Princip, nemlich dem des mathematischen Schematismus der Kategorieen, bestimmen können.

Diese Nachweisung des psychologischen Ursprungs der metaphysischen Grundsätze aus dem mathematischen Schematismus der Kategorieen darf aber nicht mit einem Beweis derselben verwechselt werden. Einen Beweis für dieselben zu geben ist ganz unmöglich. Denn der Beweis ist die Ableitung eines Urtheils aus andern Urtheilen. Nun lassen sich wohl aus Grundsätzen andere Urtheile, diese selbst aber niemals wieder aus andern Urtheilen ableiten, sondern sie sind schlechthin unerweisliche Sätze und die höchsten Obersätze der Schlüsse in dem Gebiet ihrer Erkenntnissart. Aber die metaphysischen Grundsätze bedürfen auch des Beweises gar nicht. Denn durch die Nachweisung ihres Ursprungs vermöge des mathematischen Schematismus der Kategorieen weisen wir dieselben als integrirende Bestandtheile unserer reinvernünftigen Erkenntniss auf und darin liegt schon die Rechtfertigung ihrer objectiven Giltigkeit.

Kants sogenannte „transcendentale Beweise“ dieser

Grundsätze aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung haben denselben Zweck, obschon in ihnen, zufolge des Leibnitz-Wolffschen Vorurtheils der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens, von dem sich Kant nie ganz frei machen konnte, eine Verkennung der wahren logischen Form dieser Begründungsart liegt. Das Gesetz der Causalität z. B. ist ein objectives Gesetz der Sinnenwelt und kann nicht bewiesen werden aus einem subjectiven Verhältniss meiner Erkenntnissweise. Aber von meiner Erkenntniss dieses Gesetzes kann ich wohl nachweisen, dass ich ohne dieselbe gar keine Erfahrung habe, dass sie also für mich eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Das Princip der Möglichkeit der Erfahrung ist also kein objectiver Beweisgrund, aus dem die metaphysischen Grundsätze prosyllogistisch erschlossen würden, sondern vielmehr ein subjectives Kriterium ihrer objectiven Giltigkeit.

§. 48.

An die Erörterung der Natur der metaphysischen Grundsätze knüpft sich weiter die Frage an: wie sich die metaphysische Erkenntniss aus ihnen entwickeln lasse?

Die beiden Grundsätze in den Momenten der Anschauung sind nur die Bindeglieder der sinnlichen und der mathematischen Erkenntnisse mit der metaphysischen. Die eigentlichen Grundsätze der metaphysischen Erkenntnissweise selbst liegen in den beiden Momenten des Denkens. Die Postulate des empirischen Denkens bestimmen nur die Form der Gesetzmässigkeit der Sinnenwelt als Naturordnung. Die Analogieen der Erfahrung geben uns aber die Gesetze selbst zu jener Naturordnung oder Form der Gesetzmässigkeit.

Die Formen der physischen Verknüpfung, welche durch die metaphysische Verhältnissform der Verknüpfung der Existenz der Dinge (die speculative Grundform) gegeben sind und durch die Kategorieen der Relation gedacht werden, nehmen zufolge der analytischen Natur unsers Verstandes, durch den sie uns zum Bewusstsein kommen, den Character allgemeiner Gesetze an, denen das Sein der Dinge unterworfen ist gemäss

den Forderungen des empirischen Denkens. Daher bildet sich unsre Erkenntniss von der physischen Verknüpfung der Existenz der Dinge wissenschaftlich aus unter der Form der metaphysischen Verknüpfung als die Form einer vollständigen nothwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt wirklich gegebenen Gegenstände.

Zufolge jener höchsten Naturgesetze wissen wir, dass allem Wechsel der Erscheinungen in der Natur beharrliche Wesen zu Grunde liegen und jeder Veränderung eine Ursache. Aber welche sind im einzelnen Falle die zu Grunde liegenden Wesen? Welches die Ursachen? Das kann nur durch Induction beantwortet werden.

Wir wissen, dass allen wirklichen Begebenheiten Gesetze zu Grunde liegen, nach denen sie mit Nothwendigkeit erfolgen. Aber welches die Gesstze im einzelnen Falle sind kann wiederum nur durch Induction erkannt werden.

Die Analogieen der Erfahrung geben nur die Exponenten des Verhältnisses an, aber die Glieder des Verhältnisses muss erst die Erfahrung dazu geben. Das Causalgesetz z. B. weist mich nur an, jede Veränderung als die Wirkung einer Ursache zu erklären, aber es sagt mir noch nicht, was die Ursache ist. Darüber muss mich erst die Erfahrung belehren. Das Gesetz der Beharrlichkeit der Wesen sagt mir, dass der Wechsel der Lichterscheinungen auf ein Wesen bezogen werden müsse, aber erst die Erfahrung lehrt mich den Aether als dieses Wesen kennen. Die Analogieen der Erfahrung bezeichnen also zunächst nur Aufgaben, die inductorisch zu lösen sind, und wir müssen daher weiter zusehen, wie und wie weit sich diese Lösung geben lässt.

§. 49.

Gemäss dem Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen prädiciren wir stufenweise das Wechselnde von dem länger Andauernden, wie z. B. den grünen Anblick und das Lispeln der Pappel vom Laube derselben, das Laub von den Zweigen, die Zweige vom Stamm als dem Baum, weil der Stamm länger

dauert als die Zweige, der Zweig länger als seine Blätter, das Blatt länger als das Rauschen oder eine bestimmte Farbe desselben. Zum Abschluss kommt unsre Bestimmung der Wesenheit erst dann, wenn wir zu dem in sich bestehenden d. i. dem schlechthin beharrlichen Wesen selbst durchgedrungen sind. Aber so wenig die Wesenheit (Substantialität) ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so wenig lässt sich wahrnehmen, dass etwas schlechthin beharrlich ist, denn da müsste ich durch alle Zeit (auch die zukünftige) beobachtet haben. Wenn ich also nicht im Stande bin von etwas *a priori* zu erkennen, dass es schlechthin beharrlich ist, so kann ich auch zu keiner apodictischen Bestimmung der Subsistenz des Inhärenten d. i. der Wesenheit gelangen. Um zu sehen wie sich eine solche nothwendige Wesensbestimmung in unserm Erkennen bildet, müssen wir die allgemeinen Regeln erstens für die Subjectbestimmungen und zweitens für die Prädicatbestimmungen unserer kategorischen Urtheile betrachten.

Beides hängt im Allgemeinsten von den verschiedenen Anschauungsweisen ab, mit denen alle unsre Erkenntniss anfängt. Gegenstände werden uns überhaupt nur durch die Anschauung gegeben und zwar nach dem Unterschied der innern und äussern Anschauungsweise auf verschiedene Art. Die Gegenstände der innern Selbstanschauung sind die Thätigkeiten des Ich. Das Ich selbst wird nicht Gegenstand der Anschauung, sondern muss nur nach der Natur unserer Selbsterkenntniss zu den innerlich wahrgenommenen Thätigkeiten hinzugedacht werden als das eine und stets gleiche Subject derselben. Der Gegenstand der innern Natur, der als das EineSubject der innern Erfahrung durch das reine Selbstbewusstsein gegeben ist, hat gar kein Mannigfaltiges ausser einander und somit auch keine extensive Grösse, sonder nur intensive Grösse des Grades seiner Vermögen, in deren Handlung die Mannigfaltigkeit ihrer Aeusserungen (Thätigkeiten) zusammenfällt. Da das Ich selbst und somit auch seine Beharrlichkeit nicht angeschaut wird, so lässt es die innere Erfahrung unentschieden, ob das Subject derselben auch als beharrliches Substrat der wechselnden Erscheinungen des geistigen Lebens existirt. Die innere

Erfahrung führt uns also nicht bis zur Erkenntniss der in sich bestehenden Wesenheit des Ichs als des Subjects der innern Erfahrung. Der Geist wird nicht wie die Materie als unvergänglich in der Natur erkannt, sondern die Einheit seines Wesens ist nur ein Analogon einer Organisation d. h. einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechselnder Substanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsprocesses ihre Einheit hat, aber beständig das Verbrennende selbst wechseln lässt, wodurch sie besteht. So ist in der Natur das Wesen des Geistes gerade dem Vergänglichsten analog, das wir kennen.

Die äussre Anschauung dagegen zeigt uns die Körper als unmittelbar im Raume gegenwärtige Gegenstände. Die Art der Existenz meines Ichs ist durch keine Form der reinen Anschauung bestimmt, sondern fällt ohne weiteres neben die Form der Anschauung (den Raum) in die unmittelbare Erkenntniss meiner Vernunft. Alle meine Thätigkeiten werden ihrem Gehalte nach nur in dem Ich des Selbstbewusstseins ohne alle mathematische (reinanschauliche) Nebenordnung vereinigt. Die Gegenstände der äussern Sinne dagegen fallen ihrem Gehalt nach in den Raum, ihrer Existenz nach in die Zeit und sind so einer durchgängigen mathematischeu Verbindung unterworfen. Dieser Unterschied des Raumes und des reinen Selbstbewusstseins begründet einen wesentlichen Unterschied in Bezug auf die Wesensbestimmung für die äussre und innre Erfahrung. Die Form des innern Sinnes ist das reine Selbstbewusstsein, das unmittelbar ohne reinanschauliche Verbindung des in ihm enthaltenen empirischen Mannigfaltigen als eine eigene der Reflexion zu Grunde liegende Gehaltsbestimmung der unmittelbaren Erkenntniss vorkommt. In der äussern Anschauung dagegen befindet sich nicht nur die Existenz, sondern das Gegebene (d. i. Existirende) selbst in einer Form der Anschauung (nemlich dem Raume), die ihre reinanschaulichen oder mathematischen Bestimmungen dem in ihr enthaltenen Gegenstande aufdrückt. Während sich der Gegenstand der innern Erfahrung (das Ich) der Anschauung gänzlich entzieht, so kommt bei der Anschauung der äussern

Gegenstände die Verschiedenheit der sinnlichen und mathematischen (oder reinen) Anschauung noch in Betracht, wodurch es möglich wird, die Gegenwart des Gegenstandes (d. i. des Gegebenen) in der Empfindung von seiner Gegenwart im Raume zu unterscheiden.

Der Gegenstand der Sinnesanschauung (das in der Wahrnehmung Gegenwärtige) ist dieses bestimmt Gestaltete, dem wir die sinnlichen Beschaffenheiten als Eigenschaften in seinen wechselnden Zuständen zuschreiben. In dieser sinnlichen Vorstellungsweise sind aber die Dinge nicht schlechthin beharrliche Wesen, sondern nur Formen wechselnder Substanzen und als solche nur veränderliche letzte Subjecte kategorischer Urtheile, welche anderweit noch als blosse Erfolge in der Wechselwirkung von Wesen betrachtet werden können.

Der Gegenstand der reinen Anschauung dagegen d. i. das Existirende oder Gegebene im Raume ist die bewegliche und gestaltbare Materie (Masse) und diese erkennen wir als das im Raum immer Gegenwärtige d. i. als die beharrliche Substanz, deren Existenz gegen die Zeit schlechthin gegeben ist. Während es nach der sinnlichen Erkenntnissweise zufällig bleibt und nur erfahrungsmässig bestimmt werden kann, was das Wesen ist, gelangen wir hier zu einer nothwendigen Bestimmung des Wesens der Dinge in der Körperwelt. Das bewegliche und gestaltbare materielle Wesen im Raum (die Masse) ist ein Gegenstand der Anschauung, der das Merkmal der Beharrlichkeit (Unveränderlichkeit in der Zeit) an sich trägt. Alles, was den Raum einnimmt und erfüllt (d. i. alles Materielle) steht so gut unter den Bedingungen und Gesetzen der räumlichen Construction wie die bloss geometrischen körperlosen Raumgebilde. Die Materie ist daher, inwiefern es auf ihre Gegenwart und Zusammensetzung im Raum ankommt, auch mathematisch construirbar und nicht bloss sinnlich wahrnehmbar. Wir haben hier also einen Fall, wo nicht bloss das Gesetz, sondern auch der Gegenstand (die Masse) in reiner Anschauung, also durch eine Erkenntnissweise *a priori*, gegeben ist.

Dem Vorigen gemäss ergeben sich nun auch die Regeln der Prädicatbestimmungen in kategorischen Urtheilen. Im Prädicat des kategorischen Urtheils legen wir dem Gegenstande, der im Subject als Substrat gedacht wird, rücksichtlich seiner Zustände bald andauernde bald wechselnde Eigenschaften bei.

Die Eigenschaften sind also theils unveränderliche, welche in allen Zuständen eines Dinges dieselben bleiben, theils veränderliche. Diesen realen Unterschied der Eigenschaften eines Dinges darf man nicht verwechseln mit dem logischen Unterschiede der wesentlichen (unveränderlichen) und ausserwesentlichen (veränderlichen) Merkmale eines Begriffs. Z. B. Getreide, Mehl und Brod, oder: Flachs, Leinwand und Papier sind derselbe Stoff (dasselbe Ding) mit veränderten Beschaffenheiten, aber für die Begriffe von Getreide, Flachs u. s. w. lassen sich wesentliche und unveränderliche Merkmale angeben, welche jedem Dinge zukommen müssen, wiefern es Getreide, Flachs u. s. f. ist. Feuerbeständigkeit und Schmelzbarkeit sind unveränderliche, Flüssigkeit oder Starrheit dagegen veränderliche Eigenschaften des Goldes.

Alle Veränderungen der Zustände eines Dinges sind entweder innere Veränderungen seiner Eigenschaften für sich oder äussere Veränderungen seiner Verhältnisse zu andern Dingen. Wir legen dem Körper seine Gestalt, Farbe, Duft, Wärme unmittelbar als seine Eigenschaften bei, ebenso dem Geist seine Vermögen und der Masse ihre bewegenden Grundkräfte. Da wir aber Alles nur in seiner Zeitfolge wahrnehmen können und diese das Schema der Bewirkung ist, so werden im Zusammenhang unserer Erfahrung die sinnlich wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge zu Wirkungen von Ursachen, die wir als in gewissen Eigenschaften der Dinge gegründet denken müssen. Die innern Thätigkeiten des Erkennens, Lustfühlens und willkürlich Handelns sind die Wirkungen unsers Geistes und die Eigenschaften seiner Causalität zu diesen Wirkungen sind seine Vermögen. Dem tönenden Körper legen wir als Eigenschaft bei, Ursache des Tons zu sein. Die Farbe beziehen

wir auf das Licht als ihre Ursache. Alle Prädicatbestimmungen werden uns sonach nur verhältnissmässige. Soll es nun hier zu einem innern Abschluss dieser Verhältnisse und zu einer apodictischen Bestimmung der Eigenschaften kommen, so muss es zuletzt ursprüngliche Eigenschaften der Wesen geben, welche die Causalität enthalten, durch welche alle Veränderungen der äussern Verhältnisse bewirkt werden. Wir müssen daher den beharrlichen Wesen auch unveränderliche Eigenschaften beilegen und alle Veränderungen nur als Veränderungen äusserer Verhältnisse durch diese bestimmen. Dies vermögen wir aber nur in der Welt der Bewegungen als solcher. Hier können wir einsehen und berechnen, wie die Körper sich neben einander bewegen und durch ihre Grundkräfte sich gegenseitig ihre Bewegungen mit Nothwendigkeit ändern, aber über diese Veränderung der Lagen des Beweglichen hinaus gelangen wir über keine Veränderung zur Einsicht, sondern jede andre bleibt nur Sache der Wahrnehmung.

Alles Dasein, welches seine Raum- und Zeitbestimmungen nicht in sich selbst trägt, sondern von einem andern entlehnt, erkennen wir nur diesem andern und dem Wesen in ihm anhängend, adhärent. In der Sinnenwelt hat also alle Erscheinung in der belebten Natur der Gestaltenumwandelung, der Farben, Töne, Düfte, selbst alle Erscheinung des Geisteslebens nur ein den beweglichen Massen adhärentes Dasein.

Dieses den beweglichen Massen adhärente Dasein zeigt sich aber bei den äussern Sinnesqualitäten anders, als bei den innern bestimmt. Die äussern körperlichen Beschaffenheiten liegen im Raum und stehen unter den Bedingungen räumlicher Construction. Sie sind daher auflöslich und auf blosse Zusammensetzungen zurückführbar. Die Wärme z. B. die wir als eine unmittelbare Beschaffenheit eines Körpers wahrnehmen, theilt sich auch andern Körpern mit. Da nun aber Eigenschaften nicht von einem Dinge in das andere übergehen können, und da wir ausserdem bemerken, dass die Wärme alle Körper ausdehnt, so werden wir darauf geführt, einen aus-

dehnsamen Stoff vorauszusetzen, durch dessen Hinzutritt der Körper die Wärme empfängt. Ebenso legen wir dem Schall die Mittheilung der schwingenden Bewegungen in elastischen Mitteln, den Farben und den Graden ihrer Helligkeit die Undulationen des Lichtäthers zu Grunde. Damit wird zwar das Qualitative der Erscheinung nicht begriffen, aber doch an ein Gesetz der Zusammensetzung in Raum und Zeit gebunden, welches ohne weiteres verständlich ist.

Hingegen die Geistesthätigkeiten bleiben unauflösliche Beschaffenheiten, indem sie nur von dem Ich und nicht von einem Körper prädicirt und daher in ihren Umwandelungen auch nicht auf körperliche Zusammensetzungen zurückgeführt werden können.

Mit dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Wesen hängen noch die beiden Sätze zusammen: Eigenschaften gehen von einem Dinge nicht ins andre über (*accidentiae non migrant e substantiis in substantias*), denn die Verknüpfung der Eigenschaften im Wesen ist eine nothwendige Verknüpfung der Existenz und keine blosse Zusammensetzung, und der andre: aus Nichts wird Nichts, Nichts kann wieder in Nichts verwandelt werden (*ex nihilo nil fieri, in nihilum nil posse reverti*), denn es kann kein Entstehen und Vergehen in der Zeit schlechthin stattfinden.

§. 50.

Das Causalgesetz nennt gleichfalls eine Aufgabe, die inductorisch gelöst werden muss*). In Bezug hierauf haben wir hier die weitern metaphysischen Bestimmungen des Causalbegriffs zu suchen. Wir haben schon früher gefunden, dass und wie dieser Begriff mit der logischen Form des hypothetischen Urtheils zusammenhängt. Hier, wo wir es nicht mehr mit dem Ursprunge des Causalbegriffs, sondern mit seinem Sche-

*) Dass z. B. das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmilzt, während es den Thon härtet, kann kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, errathen, vielweniger erschliessen, sondern nur durch Erfahrung lernen.

matismus zu thun haben, kommt es aber nicht auf die Form, sondern auf den Gehalt jener Urtheilsart an. So wie wir nemlich im Vorigen für das kategorische Urtheil die Regeln seiner Subject- und Prädicatbestimmungen suchten, so müssen wir hier zusehen, wie und wodurch das hypothetische Urtheil zu seinen Gehaltbestimmungen gelangt.

Das hypothetische Urtheil lässt uns überhaupt Verhältnisse von Grund und Folge erkennen. Es giebt aber drei Arten von Gründen. Grund ist entweder der Artbegriff (εἶδος), zu dem ein Ding gehört als Mittelbegriff des Schlusses (τὸ τί ἦν εἶναι) oder eine Bedingung oder eine Ursache.

Sage ich: der Körper fällt wegen seiner Schwere, so nenne ich die Schwere als Grund seines Fallens. Hier subsumire ich nur im Schluss durch den Mittelbegriff als Grund einen Fall unter die Regel. Dies ist das analytische Verhältniss von Grund und Folge, welches nach dem Gesetz der metaphysischen Verknüpfung dazu dient, die Abhängigkeit der Dinge von Gesetzen zu erkennen.

Die beiden andern Verhältnisse von Grund und Folge sind synthetisch. Die Bedingung gehört der mathematischen Erkenntniss in reiner Anschauung, die Ursache der metaphysischen Erkenntniss an. Bedingt ist eine Folge durch das in nothwendiger Zusammensetzung der Dinge ihr Nebengeordnete und die Regel der Bedingung wird reinanschaulich erkannt. Z. B. die Gegenwart ist bedingt durch ihre Vergangenheit. Oder: wenn die Bewegung eines Körpers aus zwei gleichförmigen gradlinigen in verschiedenen Richtungen zusammengesetzt ist, so bewegt er sich in der Diagonale eines Parallelogramms, das durch jene Richtungen gegeben ist. Alles dieses folgt aus Bedingungen der Zusammensetzung und nicht aus Bewirkungen. Der letzte Grund aller Bedingungen liegt in der mathematischen Form unserer Erkenntniss, in der Natur des Raumes und der Zeit. Bewirkt dagegen ist eine Folge durch das Dasein ihrer Ursache d. i. Ursache einer Wirkung ist ein Gegenstand, wenn das Dasein eines andern (der Wirkung) als eine mit seinem Dasein nothwendig verknüpfte Folge gedacht werden muss, z. B. die Sonne bewirkt durch ihren

Schein die Wärme des beschienenen Steins. Ursache ist also ein einzelner Gegenstand, der im Subject eines kategorischen Urtheils gedacht und so im hypothetischen als Grund bestimmt wird. Der wirkende Gegenstand kann aber entweder ein Wesen (eine Substanz) oder nur ein Gegenstand von adhärentem Dasein sein. Wenn man die Substanz als Ursache betrachtet, so nennt man den Grund ihrer Handlung oder ihrer Thätigkeit Kraft. Die ersten unveränderlichen Kräfte der Wesen heissen Grundkräfte. Diese Grundkräfte sind die obersten Erklärungsgründe aller Bewirkung, für die wir keine höhern Gründe der Möglichkeit angeben können, sondern ihre Erkenntniss ist wie die des Daseins der Einzelwesen selbst von blinder Nothwendigkeit.

Wenn man die Realität als Ursache (etwa einer Veränderung) betrachtet, so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment z. B. das Moment der Friction, der Schwere.

Wenn wir einen Gegenstand, der nicht als beharrliches Wesen, sondern nur als beharrliches Subject erkannt wird, als Ursache von Wirkungen denken, die er nur unter Bedingungen und mit Hilfe gewisser Einwirkungen auf ihn zeigen kann, so schreiben wir ihm nicht eine Kraft, sondern ein Vermögen zu, so zu wirken. Ein solcher Gegenstand heisst eine erregbare oder anregbare Ursache und es kommt ihm Selbstthätigkeit (Spontaneität) und Empfänglichkeit oder Erregbarkeit (Receptivität) in Verbindung mit einander zu. Die erstere ist die Ursache der fraglichen Thätigkeiten, die letztere aber das leidentliche (passive) Verhältniss des Vermögens zu jenen Einwirkungen auf dasselbe, ohne die es seine Thätigkeit nicht äussern kann. So kommt der Pflanze ein Vermögen des Wachsthums zu; sie entwickelt ihre Gestalt selbstthätig aus ihrem Keime, aber nur wenn dieser durch die Einwirkung des Bodens, der Feuchtigkeit, der Wärme und des Lichtes zu dieser Entwickelung angeregt wird. So besitzt die Uhr ein Vermögen zu gehen, aber sie kommt erst dann in Gang, wenn sie aufgezogen ist. So besitzt der menschliche Geist die Vermögen des Erkennens, Wohlgefallens und Han-

delns, aber diese Vermögen kommen nur unter den Bedingungen sinnlicher Anregung zur Aeusserung ihrer Thätigkeiten.

Die erste Wirkung einer jeden Ursache ist das Wirken selbst, ihre eigene Wirksamkeit, ihre Thätigkeit. Betrachtet man einen wirkenden Gegenstand nur für sich selbst und nicht als wirkend auf einen andern, so ist diese Thätigkeit allein seine Wirkung z. B. das Vorstellen und Erkennen des Geistes oder das Klingen der Glocke, das Gehen der Uhr. Wirkt hingegen ein Gegenstand auf einen andern, so ist dieser andere leidend und zur Wirksamkeit der Ursache kommt noch ein Bewirktes, nemlich die Veränderung des Zustandes des leidenden Gegenstandes. Beim Mondlauf z. B. besteht die Thätigkeit der Erde in der Anziehung; das, was der Mond dadurch erleidet ist sein Fall gegen die Erde, der ihn von der Tangente seiner Bahn beständig und stetig ablenkt. Jenes (die Anziehung der Erde) ist die Ursache, dieses (der Fall des Mondes gegen die Erde) ist die Wirkung oder das Bewirkte.

Man gebraucht den Ausdruck „Ursache" häufig auch unbestimmter und zwar 1) von der mathematischen Form der Zusammensetzung eines Ganzen (wie von der Figur eines Körpers) z. B. die Abplattung der Erde ist die Ursache von der Verschiedenheit der Pendellängen, und 2) von der physischen Form der Wechselwirkung. Allein im ersten Falle drückt man sich eigentlich nur bildlich und nicht metaphysisch scharf aus. Denn dieser Fall gehört genau genommen unter den Begriff der Bedingung und nicht unter den der Ursache. Das Kriterium der Causalität (Ursachlichkeit) ist nemlich Handlung und Thätigkeit. Handlung bedeutet schon das Verhältniss des Subjects der Causalität zur Wirkung. Wo Handlung und Thätigkeit, mithin Kraft oder Vermögen ist, da ist auch ein Gegenstand (Subject) und in diesem muss der Sitz jener gesucht werden. Daher glaubte Kant in der Handlung und Thätigkeit das empirische Kriterium der Substantialität zu erblicken*). Allein dies beruht auf einem Irrthum. Thätigkeit

*) Kritik der reinen Vernunft. Syst. Vorst. aller synth. Grunds. Zweite Analogie.

ist wohl das Kennzeichen der Causalität, aber nicht der Substantialität. Das Ich, das Subject aller innern Erfahrungsurtheile, ist zwar das Subject aller innern Thätigkeiten, aber wir vermögen aus seiner Thätigkeit nicht seine Wesenheit oder Substantialität zu erkennen.

Anders steht es dagegen mit der Anwendung des Begriffs der Ursache auf die Formen der Wechselwirkung, wo wie wir gleich näher sehen werden, allerdings Thätigkeit und sonach Causalität mit im Spiele ist.

Da wir durch Induction aus der Beobachtung der Veränderungen auf ihre Ursachen schliessen, so kann es leicht scheinen, als ob wir nur durch die Erfahrung auf das Gesetz der Bewirkung geleitet und dadurch zuerst veranlasst würden, uns den Begriff der Ursache zu machen. Wäre dem in der That so, so würde der Begriff der Ursache bloss empirisch und das Causalgesetz ebenso zufällig sein als die Erfahrung selbst. Es geht aber damit nur so wie mit andern Vorstellungen *a priori* (z. B. Raum und Zeit), die wir darum aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie zuvor in die Erfahrung gelegt hätten und diese durch jene allererst zu Stande brachten.

§. 51.

Endlich bei der dritten hieher gehörigen Aufgabe handelt es sich um die Subjectbestimmungen oder überhaupt die Gehaltbestimmungen divisiver Urtheile. Im divisiven Urtheil wird das Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen vorgestellt. Jedes Ganze besteht aber in unserer Erkenntniss aus der Verbindung von Theilen in einer Form des Ganzen. Eine solche Form des Ganzen ist nun entweder eine reinanschauliche Form der Zusammensetzung oder eine nur denkbare Form der Verknüpfung d. i. ein G e s e t z der Wechselwirkung. So enthalten z. B. die Kepplerschen Gesetze die Regeln der Zusammensetzung unsers Planetensystems, das Newtonsche Gesetz der Gravitation dagegen das Gesetz seiner Wechselwirkung.

Beim Causalverhältniss ist das eine Glied das Thätige, das andere das Leidende. Bei der Wechselwirkung ist jedes

Glied im Ganzen leidend und thätig zugleich. Dort giebt es nur eine Einwirkung oder einen Einfluss des einen auf das andere, hier aber giebt es Wirkung und Gegenwirkung. Die Einwirkung des Sonnenlichts auf die Erdoberfläche, der Einfluss eines Mannes auf die Nachwelt zeigt uns Beispiele der einfachen Causalität, dagegen ist die gegenseitige Anziehung der Körper unsers Planetensystems ein Beispiel der wechselseitigen Causalität d. i. der Wechselwirkung.

Diese Einwirkung und Gegenwirkung findet bald unmittelbar, bald mittelbar statt. Die Sonne wirkt durch ihre Anziehungskraft unmittelbar, durch ihr Licht mittelbar auf die Erde. Im Mechanismus des Planetensystems sehen wir ein Spiel unmittelbarer Wirkungen und Gegenwirkungen, dagegen bei einer Dampfmaschiene die eine Spinnerei treibt ist Wirkung und Gegenwirkung durch die Maschienentheile vermittelt.

Ein Ganzes der Wechselwirkung beruht öfters nicht auf dem Gesetz der Wirksamkeit seiner Kräfte allein, sondern auf der Verbindung von diesem mit Bedingungen der Zusammensetzung der Gegenstände, die das Ganze ausmachen. So z. B. kann die Bewegung der Planeten um die Sonne aus dem Gesetz der Gravitation allein nicht verstanden werden, sondern nur aus der Verbindung von diesem mit der ursprünglichen Tangentialbewegung jedes einzelnen Planeten. Die ganze Ursache der Erscheinungen liegt also hier in einer bestimmten erfahrungsmässig gegebenen Form der Wechselwirkung und nicht in den Kräften allein. Inwiefern die Form einer Wechselwirkung die Ursache von Veränderungen ist, heisst sie Trieb oder Naturtrieb — eine Bedeutung des Wortes, die von der psychologischen wesentlich verschieden ist. So besitzen die Planeten einen Trieb zur Ellipsenbewegung, die Salze einen Krystallisationstrieb. Bei der Krystallisatiou kommt es nemlich neben den zwischen kleinen Theilen der Mischung wirkenden Kräften noch auf die besondern Bedingungen ihres Zusammentreffens bei der Erstarrung an. Eine solche Form der Wechselwirkung oder Mechanismus von Bewegungen kann aber selbst wiederum Wirkungen hervorbringen. So

bewirkt der jährliche Umlauf der Erde um die Sonne zunächst den Wechsel der Jahreszeiten und dann mittelbar durch diesen auch die alljährlich wiederkehrenden Veränderungen in der Pflanzenwelt.

Bei einem geschlossenen Ganzen der Wechselwirkung ist jeder Theil im Ganzen Ursache und Wirkung zugleich. Jeder Körper unseres Sonnensystems wird von allen andern angezogen, er selbst zieht aber auch die andern an. Die Beobachtung zeigt uns solche Ganze in der Natur unter zwei Hauptformen: entweder mit stabilem oder mit beweglichem Gleichgewicht. Bei der ersten Art hält ein Trieb nach dem Gleichgewicht das Ganze in Ruhe unter einer gewissen Form verknüpft, wobei die gegenwirkenden Ursachen sich gegenseitig aufheben wie z. B. bei der Krystallbildung. Bei der andern Art dagegen hält ein Trieb der Selbsterhaltung oder der periodischen Wiedererzeugung (Reproduction) das Ganze in der periodischen Wiederkehr eines Spiels von Veränderungen zusammen, wie z. B. im Planetensystem oder im Leben der Pflanzen und Thiere. Ein solches Ganzes kann man einen Organismus und die Form desselben die Seele des Ganzen nennen.

§. 52.

Die Form der Wechselwirkung erfordert jederzeit Gegenstände, die durch sie verknüpft werden; ihre Giltigkeit geht nur auf Gegenstände der Erfahrung und sie kommt nur als Form zur Sinnesanschauung und zur reinen Anschauung hinzu. Sie selbst besitzt keine Wesenheit. Sie beruht schon auf dem Gebrauch der Kategorieen von Wesen und Ursache, indem wir durch Wesen ein letztes Substrat des Seins erhalten, an dem alles Werden sich bewegt, durch die Ursache aber auch alles Werden dem Gesetz der Nothwendigkeit unterwerfen. Die ganze metaphysische Verhältnisslehre zeigt uns nun, wie die Kategorie des Wesens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphysik ist, indem er allein rein von philosophischem Ursprung ist und wir das Dasein keiner Beschaffenheit denken können, ohne sie auf die Zustände von

Wesen, in denen sie sind, zu beziehen. Wesenheit (Substantialität) ist das rein und unmittelbar zur Erscheinung hinzugedachte, ein Begriff, dessen Anwendung gleichsam rein auf ihm selbst ruht. Im Begriffe der Substanz wird die Existenz eines Dinges kraft der formalen Apperception im Verhältniss zur unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältniss zur einzelnen Anschauung (materialen Apperception) bestimmt gedacht. Bei den beiden andern Analogieen der Erfahrung ist nur der Exponent des Verhältnisses durch die formale, die Glieder des Verhältnisses aber durch die materiale Apperception gegeben. Bei der Kategorie des Verhältnisses von Wesen und Eigenschaft ist aber nicht nur der Exponent des Verhältnisses (die Form der Verbindung des Mannigfaltigen), sondern zugleich auch das eine Glied durch die formale Apperception bestimmt. Denn dieses Glied ist hier selbst die Form der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Ursache und Wirkung sind verschiedene Dinge, aber Wesen und Eigenschaft kommen an ein und demselben Gegenstande vor und nur die Art und Weise, wie wir zum Bewusstsein der Erkenntniss des Einen und des Andern kommen, ist verschieden: die Verschiedenheit der Accidenzen wird angeschaut, die Einerleiheit des Dinges mit sich selbst als Substanz denkend erkannt. Die Erkenntniss der Eigenschaften ist also Anschauung, der Erkenntniss der Wesenheit eines Dinges werden wir uns aber durch Reflexion bewusst. Daher der Schein, als ob sich das Wesen der Dinge reinphilosophisch d. i. bloss denkend durch Reflexion bestimmen lasse. Darum ist der Begriff der Substanz das Räthsel jeder dogmatischen Metaphysik, indem man nicht nur die Form der Wesenheit (Substantialität), sondern auch den Gegenstand, dem die Wesenheit zukommt durch blosses Denken reinphilosophisch erkennen wollte. Ganz anders steht es mit der Kategorie der Ursache. Sie wird nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Veränderung auf die Erscheinungen (die Gegenstände der Sinnesanschauung) angewendet, Veränderung lässt sich aber nicht erdenken, sondern wird in der Anschauung gegeben. Wir beobachten die Verwandelung der Zustände eines Gegenstandes

und beurtheilen sie kraft des Gesetzes der Causalität als die Wirkung einer Ursache. Wie es möglich sei, dass das Dasein eines Zustandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, oder auf dieses Dasein des Zustandes eine Zeit, in der es nicht mehr ist, das können wir nur durch den Begriff der Bewirkung dieser Veränderung denken. Da sich nun ohne diesen Begriff gar keine nothwendige Verbindung der Existenz mannigfaltiger Gegenstände, aus dem blossen Begriff der Ursache aber (ohne Anschauung der Art und Natur der Veränderung) nie erkennen lässt, wie das Dasein eines Dinges (als Wirkung) von dem Dasein eines andern davon verschiedenen (der Ursache) abhängig sein könne, so wurde dieser Begriff für Hume die Quelle seines Scepticismus. Aus demselben Grunde, nemlich der Gebundenheit der Kategorie der Ursache an den Begriff der Veränderung und wegen der Anschaulichkeit und somit Unerdenkbarkeit dieses letzten Begriffs, hat die dogmatische Metaphysik den unmittelbaren Gebrauch der Bewirkungsbegriffe meist verworfen. Hierin liegt der eigentliche Grund davon, dass dieser Begriff der Ausgangspunkt des neuen Scepticismus geworden ist.

Wir können demnach sagen:

Wesen (Substantialität) ist die Form der nothwendigen Verbindung der Existenz mannigfaltiger Zustände in der Einheit eines Gegenstandes. Die Mannigfaltigkeit der Arten seines Daseins (d. i. das, was man seine Zustände nennt) ist in der Sinnesanschauung gegeben, die nothwendige Einheit seines Seins (seiner Existenz) aber durch die ursprüngliche Form unserer unmittelbaren Erkenntniss (die formale Apperception) bestimmt. Obschon also die nothwendige Einheit der Existenz eines Gegenstandes (die Wesenheit) nicht durch den Sinn, sondern durch die reine Vernunft selbst gegeben ist, so bleibt dieser Begriff für sich doch nur die, obschon nothwendige, dennoch leere Form eines Gegenstandes, die erst dadurch zum wirklichen Gegenstande wird, dass sie der Gehalt der Sinnesanschauung erfüllt*).

*) Zur Verdeutlichung des Obigen bemerke ich noch Folgendes. In dem Begriffe „Wesen" (Substanz) liegt der Begriff des Seins, der Exi-

Ursache (Causalität) ist die Form der nothwendigen Verbindung der Existenz mannigfaltiger Gegenstände. (des Einen mit dem Andern). Diese Form lässt sich aus keiner andern ableiten, ohne die Sinne aber nirgens anwenden. Denn die Mannigfaltigkeit der Gegenstände sowie die Mannigfaltigkeit der Zustände des einen in der Zeit nach einander (d. i. die Veränderung seiner Zustände) kann nur angeschaut, aber nicht ausgedacht werden.

Die Hauptfrage jeder dogmatischen Metaphysik musste demnach sein: worin wahrhaft das Wesen der Dinge bestehe? Wesen wird, wie wir schon gesehen haben, nur im Subject des Urtheils gedacht und kann nie eigentliches Prädicat werden. Es kann daher ein Ding als Wesen vorgestellt werden nur durch Voraussetzung eines Grundsatzes und nie durch Schlüsse oder Beweise. Wir denken die schlechthin beharrliche Masse zu den Erscheinungen der Körperwelt hinzu nach dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Wesen, könnten aber ohne diesen Grundsatz aus der Erfahrung nie beweisen, dass etwas schlechthin beharrlich sei.

---

steht mit dem Begriff von einem Gegenstande *in abstracto* (Gegenständlichkeit) verbunden. Es ist noch kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die Form der Gegenständlichkeit überhaupt als die reale Grundlage des Daseins, was wir unter Wesenheit denken; es ist die durch formale Apperception bestimmte nur intellectuelle Form des Gehalts der materialen Apperception. Der Begriff des Wesens ist daher der abstracteste Begriff vom Concreten, der Begriff von irgend Etwas ohne Bestimmung: Was (Quale). Das Was der Anschauung, das Gegebene des Gegenstandes wird erst durch die Sinnesanschauung gegeben. Dies Was der Anschauung d. i. das durch die materiale Apperception Gegebene hat nur dann objective Giltigkeit, wenn es in die formale Apperception fällt und durch diese bestimmt ist. Subjective Farbenerscheinungen und Ohrenbrausen z. B. sind ein Was der Anschauung, ein Gegebenes des Gegenstandes, und dennoch keine Beschaffenheiten eines Dinges in der Welt zu irgend einer Zeit, weil ihnen das Verhältniss zur formalen Apperception fehlt.

4) Das Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

§. 53.

Der Name „Metaphysik" deutet schon eine Beziehung dieser Wissenschaft zur Physik an. Diese Beziehung war anfangs bloss zufällig, hat aber durch einen merkwürdigen Doppelsinn des Worts eine tiefere und bleibendere Bedeutung erhalten. In der Reihe der Aristotelischen Schriften folgen nemlich diejenigen, welche sich mit unserer Wissenschaft beschäftigen, unmittelbar auf die physischen Bücher. Man nannte sie deshalb *τὰ μετὰ τὰ φύσικα βιβλία* d. i. die Bücher, die nach den physischen kommen. Später änderte sich aber die Bedeutung des Wortes. Man bezog seinen Sinn nicht mehr auf die zufällige Anordnung der Aristotelischen Schriften, sondern auf die Sache selbst und verstand unter Metaphysik eine Wissenschaft, welche über die Physik hinausgeht d. i. die Wissenschaft von den übersinnlichen und übernatürlichen Dingen, im Gegensatze der Physik. Wenn wir nun aber auf das Resultat des bisher Gefundenen zurücksehen, so finden wir uns, wie es scheint, in unsern Erwartungen betrogen. Weit gefehlt, dass die Grundsätze der Metaphysik die Principien einer Erkenntniss von übersinnlichen Dingen, die gänzlich ausserhalb des Feldes der Erfahrung lägen, wären, sind sie vielmehr nichts anderes als die Principien der Möglichkeit der Erfahrung selbst. Wir sind wenigstens berechtigt zu erwarten, dass die Metaphysik eine besondere von der Physik verschiedene Wissenschaft sein und als solche auch ihre eigenen Erkenntnisse besitzen werde. Aber auch diese Erwartung zeigt sich jetzt als unsicher; nachdem wir gefunden haben, dass die metaphysischen Grundsätze nichts anderes sind, als die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze, welche der mathematischen Physik und der Mechanik des Himmels als ihre höchsten Principien zu Grunde liegen. Dieser Ausgang unserer Untersuchung kann uns um so weniger befriedigen, je mehr

es den Anschein hat, als ob dadurch die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit unserer Wissenschaft verloren ginge. Wir werden daher zu der Frage gedrängt, ob sich nicht aus den Principien der Metaphysik ein von der Physik verschiedenes System eigenthümlicher metaphysischer Erkenntnisse entwickeln lasse? und ob wir nicht vielleicht auch andere Dinge erkennen können, als die, welche uns die Sinne zeigen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unsre Erkenntniss nochmals sorgfältig darauf hin untersuchen und zusehen, ob es nicht doch eine Erkenntniss übersinnlicher Dinge für uns gebe und geben könne, die sich vielleicht nur dem ersten Blicke entzieht.

§. 54.

Wenn wir in den Tiefen der Erkenntniss forschen, kann uns die Bemerkung nicht entgehen, dass es etwas Dunkles, Unaussprechbares, etwas Verborgenes in unserer Erkenntniss gebe, was wie mit einem geheimnissvollen Schleier bedeckt zu sein scheint. Diesen Schleier haben wir schon im Vorigen zum Theil gelüftet. Es ist nemlich dieses Verborgene eine für sich dunkle unmittelbare Erkenntniss der reinen Vernunft, der wir uns aber nur mittelbar und eben darum nicht auf einmal in ihrer ganzen Fülle bewusst werden können. Die Ursprünglichkeit der Stammbegriffe unsers Verstandes in den Kategorieen sowie der metaphysischen Grundsätze einerseits und die Mittelbarkeit aller Begriffe und aller Erkenntniss durch Begriffe andererseits zeigt uns an, dass etwas ursprünglich Unmittelbares in unserer Erkenntniss jenen Stammbegriffen und Grundurtheilen zu Grunde liegen müsse. Dieses fanden wir in den Formen der reinen Anschauung (Raum und Zeit) sowie in der speculativen Grundform aller unserer Erkenntniss. In diesen ursprünglichen Formen fällt aller Gehalt unserer Erkenntniss zusammen und vereinigt sich in ihnen zu einem Ganzen. Unsre Vernunft besitzt daher in jedem Augenblicke ihres Lebens ein beharrliches und geschlossenes Ganzes unmittelbarer Erkenntniss, von dem uns aber immer nur einzelne Bruchstücke vor das Bewusstsein treten.

Die Erkenntniss der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge ist also unserer Vernunft ebenso unmittelbar, und noch dazu ursprünglich, gegeben, wie die Erkenntniss des Mannigfaltigen in der Sinnesanschauung. Die Trennung von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Gesetz und Thatsache findet nur vor unserm Bewusstsein, aber nicht in der unmittelbaren Erkenntniss selbst statt. Zufolge der sinnlichen Beschränktheit unserer Vernunft sind wir nemlich für die Wiederbeobachtung jener unmittelbaren Erkenntniss an innern Sinn und Reflexion gebunden. Könnten wir uns vom innern Sinn und der Reflexion befreien und uns des Ganzen unserer Erkenntniss auch unmittelbar bewusst werden, so würden wir Alles das mit einem Blicke überschauen, was jetzt nur das Resultat langer und verwickelter wissenschaftlicher Untersuchungen ist. Der ganze Mechanismus der Natur würde alsdann offen vor unsern Augen liegen und es würde uns vergönnt sein, das innre Triebwerk der Natur und das Spiel ihrer Kräfte in allen Verwickelungen und Verschlingungen unmittelbar wahrzunehmen. Aber so wie wir organisirt sind, können wir uns in jedem Augenblicke nur desjenigen Theils unserer Erkenntniss unmittelbar bewusst werden, der eben sinnlich angeregt ist. Alles Andere können wir nur mittelbar in uns wahrnehmen. Nur das sinnlich Veränderliche berührt unmittelbar den innern Sinn, das Stehenbleibende kann aber nur mit Hilfe der Erinnerungen und der abstracten Vorstellungen in uns beobachtet werden. In unserer unmittelbaren Erkenntniss bleibt aber bei allem Wechsel sinnlich angeregter Thätigkeiten die Eine und gleiche Form aller dieser Thätigkeiten unwandelbar stehen, welche der Quell aller Einheit und Apodicticität unserer Erkenntniss ist.

Wir unterscheiden also einen doppelten Standpunkt in unserm Innern: den Standpunkt der unmittelbaren Erkenntniss und den Standpunkt des Bewusstseins. Wir können dadurch das Verhältniss des Denkens zum Erkennen vollständig aufklären. Dieses Verhältniss ist nemlich kein anderes, als ein Verhältniss der innern Wiederbeobachtung. Damit löst sich auch das erkenntnisstheore-

tische Räthsel, das Kant unlösbar war. Kant hat nie die Frage aufgeworfen, „wie und warum unterscheiden sich Urtheilsform und Kategorie, was ist der Grund ihres Parallelismus? Nur das lehrt er, dass der analytischen Einheit immer eine synthetische vorhergehe, indem die analytische immer in der Wiederverbindung des vorher durch Abstraction getrennten bestehe. Das unmittelbare Vermögen der Verbindung ist ihm aber dann die productive Einbildungskraft und nicht die reine Vernunft selbst. Damit kann er aber das Verhältniss der Formen der analytischen zu den Formen der synthetischen Einheit nicht aufklären und er muss zuletzt selbst gestehen, dass er nicht einsehe, wie Sinn und Verstand in unserm Geiste verbunden seien. Er betrachtet das Vermögen der gedachten Erkenntniss immer nur als Reflexionsvermögen und verkennt dadurch die unmittelbare Erkenntniss der Vernunft. Denn seine reine Vernunft ist als Schlusskraft doch nur ein Vermögen der Reflexion. So giebt ihm die Mangelhaftigkeit seiner Psychologie kein Bild von der Organisaiion unsers Geistes.

Wenn man frägt: wodurch sind synthetische Urtheile *a priori* psychologisch möglich? so müsste man im Sinne Kants allgemein auf diese Frage antworten: dadurch, dass wir transcendentale Geistesvermögen, oder mit andern Worten: Selbstthätigkeit im Erkennen besitzen. Aber er dachte sich diese Selbstshätigkeit unter der Form einer willkürlichen innern Thätigkeit. Daher fliesst ihm die ursprüngliche Spontaneität der Vernunft mit der Willkürlichkeit der Reflexion zusammen. Das Denken ist eine willkürliche Vorstellungsweise und das Räthsel ist hier dieses, wie ich durch diese willkürliche Vorstellungsweise zu den nothwendigen Wahrheiten kommen könne? Durch willkürliche Ueberlegung im Denken lerne ich z. B. einsehen, dass sich der Durchmesser zum Umfange des Kreises verhält wie 1 : 3,14159 ... Was bindet nun den denkenden Verstand an diese nothwendige Regel der Wahrheit? Die Natur des Kreises kann es nicht sein, denn die lerne ich durch diese Erkenntniss erst kennen. Ich schöpfe nicht *a posteriori* durch Messung aus der Beobachtung des Kreises jenes Verhältniss der Zahlen, sondern ich

schreibe es *a priori* dem Kreise vor. Es muss also eine ursprüngliche Verbindung in unsern Vorstellungen geben, die kraft der unmittelbaren Selbstthätigkeit (Spontaneität) unserer Vernunft besteht und der wir uns nur durch die willkürliche Ueberlegung des Verstandes bewusst werden. Der ursprünglichen Spontaneität unserer Vernunft gehört also die nothwendige Erkenntniss selbst, der willkürlichen Selbstthätigkeit im Denken dagegen gehört die Ausbildung unsers Bewusstseins um dieselbe.

Aus diesem Verhältniss der Wiederbeobachtung der unmittelbaren Vernunfterkenntniss durch Reflexion d. i. durch den denkenden Verstand ergiebt sich das Verhältniss der Urtheilsformen zu den Kategorieen und der Grund ihres Parallelismus von selbst. Die metaphysischen Grundbegriffe treten durch die logischen Formen des Urtheils in das Bewusstsein ein, sie erhalten ihre Anwendung auf wirkliche Gegenstände durch den mathematischen Schematismus, welcher durch die ursprüngliche Verbindung der intuitiven mit der discursiven Erkenntniss in der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft gegründet ist, und, indem sie ins Bewusstsein treten, nehmen sie die analytische Natur unseres Verstandes an, in Folge dessen die physische Verknüpfung der Existenzen unter der Form der metaphysischen Verknüpfung der Abhängigkeit der Thatsachen von allgemeinen Gesetzen erscheint.

Auch den Bau der unmittelbaren Erkenntniss haben wir bereits nach seinem allgemeinen Umriss kennen gelernt. Wir haben gesehen, dass der Grund jeder reinvernünftigen Erkenntniss eine für sich leere Form ohne bestimmte Gegenstände ist. Solche Formen sind der Raum, die Zeit und die Kategorieen oder vielmehr die ihnen zu Grunde liegende speculative Grundform. Das Eigenthümliche derselben ist Leerheit, Wesenlosigkeit, Apriorität und Selbstständigkeit. Diese Formen werden zwar durch die Sinne mit dem Gehalt der Erkenntniss erfüllt, aber sie sind nicht durch dieselben gegeben. Sie sind vielmehr unabhängig vom Sinn und vor ihrer Erfüllung durch denselben ursprünglich schon durch die selbstthätige Kraft im Erkennen d. i. durch

die reine Vernunft gegeben. Das vollständige und deutliche Bewusstsein um diese Formen bilden wir nun im Denken aus.

Die vollständige Erkenntniss des Menschen ist einzig die gedachte Erkenntniss in den Urtheilen. In dieser erheben wir das momentane Bewusstsein um unsere Erkenntniss zu einem Bewusstsein überhaupt. Hier müssen wir alle sinnesanschaulichen und mathematischen Erkenntnisse erst denkend auffassen und dann mit den Erkenntnissen von philosophischer Nothwendigkeit denkend verbinden.

Dieses Ganze der gedachten Erkenntniss gehört aber dem Bewusstsein an und wir dürfen dasselbe nicht verwechseln mit der reinvernünftigen apodictischen Form der unmittelbaren Erkenntniss, welche für sich leer ist.

Alle gedachte Erkenntniss ist aber rücksichtlich ihres Gehalts abhängig von der Wahrnehmung der Sinne. Die gedachte Erkenntniss ist ja nur eine Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnisss. Der unmittelbaren Erkenntniss werden aber ihre Gegenstände (ihr Gehalt) durch die Sinnesanschauung gegeben; die metaphysische Grundform derselben tritt aber durch die logischen Formen des Urtheils in die gedachte Erkenntniss ein. Daher können wir auch durch Denken keine anderen Gegenstände erkennen, als die uns die Sinne zeigen. Der denkende Verstand kann sich das Subject und Prädicat des Urtheils nicht selbst geben, sondern nur aus der Anschauung entlehnen. Daraus folgt das wichtige Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss: Die menschliche Erkenntniss empfängt alle ihre Gegenstände vermittelst der Sinnesanschauung. Es giebt keine von der Anschauung unabhängige d. i. selbstständige gedachte Erkenntniss. Wir erkennen im reinen Denken keine neuen Gegenstände, keine intelligibelen Verstandeswesen (Noumena), sondern nur die nothwendigen Bedingungen (die Verbindungsformen) für das Wirkliche oder für die Sinnenwesen (Phänomena).

Nur durch Begriffe ohne alle Anschauung kann keine Wesenheit (*οὐσία*), kein Einzelwesen erkannt werden. Auch

kein Verhältniss kann nur denkend erkannt werden, sondern es fordert erst zwei Stellen, eine des Wesens und eine der Eigenschaft, eine der Ursache und eine der Wirkung, eine des Ganzen und eine der Theile und diese für den Verstand leeren Stellen können nur durch die Anschauung ausgefüllt werden. Die Anschauung bringt zu dem reinen Denken der Verhältnisse erst die mathematische Form und die Thatsache des Wirklichen hinzu. Das Allgemeine besitzt keine Wesenheit (Substantialität). Aber es giebt zwei Arten allgemeiner Vorstellungen: Begriffe und Gesetze (allgemeine Regeln). Der Begriff ist problematisch, das Gesetz apodictisch. Dieses hat also eine andere Modalität der Erkenntniss als jener. Das Gesetz gehört der unmittelbaren Erkenntniss an, aber der Begriff ist nur das Hilfsmittel (Instrument) des denkenden Verstandes, durch das er sich die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten zum Bewusstsein bringt. Der Begriff ist nur subjectiv giltig, aber das Gesetz ist objectiv giltig und wird behauptet: in ihm liegt die Realität des Allgemeinen. Allein auch das Gesetz ist nur eine Bedingung der Nothwendigkeit für das Wirkliche, für sich ist es ohne Wesenheit und ohne Wirklichkeit, sowie dagegen die Anschauung des Wirklichen ohne Nothwendigkeit bleibt.

§. 55.

Die Unterscheidung von *Phaenomena* und *Noumena*, Sinnenwesen und Verstandeswesen, ist zuerst von den Eleaten in die Philosophie eingeführt worden, und sie beruht eigentlich auf der Voraussetzung, dass der Verstand auch andere, als die in der Anschauung gegebenen Gegenstände durch das Urtheil zu erkennen, oder wenigstens zu denken vermöchte. Diese werden Verstandeswesen oder intelligibele Wesen genannt und den Gegenständen der Anschauung als eine andere Art von Wesen entgegengesetzt. Nun ist eine Erkenntniss immanent, die nicht über die Erfahrung hinausgeht, transcendent dagegen eine solche, die die Erfahrung übersteigt und

sich auf Dinge bezieht, die jenseits des Feldes der Erfahrung liegen. Eine Erkenntniss von Noumenen würde mithin eine transcendente Erkenntniss sein.

Es hängt aber an dem Begriffe eines Noumenon gleich von vorn herein eine Zweideutigkeit, deren man sich nicht immer hinreichend klar bewusst worden ist, indem man darunter ebensowohl eine ganz andere Art von Wesen verstehen kann, als die in der Sinnesanschauung gegebenen, als auch diese letzteren selbst, nur auf eine ganz andere Art erkannt, als sie uns die Sinnesanschauung zu erkennen giebt. Es kann Dinge geben auf die unser Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat und die darum niemals ein Gegenstand der Anschauung für uns werden könnten, auch wenn wir uns in der Lage befänden, die zu ihrer Wahrnehmung erforderlich ist. Man kann aber auch von unserer Sinnlichkeit nicht behaupten, dass sie die einzige Art der Anschauung sei, und man kann sich ganz anders organisirte Wesen denken, denen ihre Anschauungsart die Dinge anders zeigt, als uns die unsrige. Man kann nun annehmen, dass der Verstand entweder jene unsichtbaren und übersinnlichen Dinge oder das unsichtbare und übersinnliche Wesen der sichtbaren Dinge erkenne. Im letzteren Falle würde dasjenige, was von dem Dinge in die Sinne fällt, die Erscheinung (Phänomenon), dasjenige aber, was in ihm selbst ist und nur durch den Verstand erkannt werden kann, das wahre Wesen desselben oder das Ding an sich selbst ausmachen und als Noumenon zu betrachten sein. In dem letzteren Sinne nimmt nun den Unterschied von Phänomenon und Noumenon die Leibnitzische Philosophie, indem sie voraussetzt, dass wir die Dinge wie sie an sich sind und nicht bloss durch die Sinne erscheinen, durch unsern Verstand erkennen können. Die Sinne geben uns nach Leibnitz zwar klare, aber nur verworrene Vorstellungen von den Dingen und erst durch den Verstand gelangen wir zur deutlichen Erkenntniss derselben. Durch die Sinne erscheinen uns die Dinge als stetig ausgedehnte Körper im Raume, aber der Verstand erkennt die Monaden, die jenen Erscheinungen als Dinge an sich zu Grunde liegen, und so kommt Leibnitz dazu, die Mo-

nadenwelt als intelligibele Welt der Sinnenwelt als der Welt der Erscheinungen entgegen zu stellen.

Wenn der Verstand einen Gegenstand in irgend einer Beziehung bloss als Phänomen (Erscheinung) betrachtet, so macht er sich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst und er setzt eben deshalb ohne weiteres voraus, er könne sich auch von einem solchen Gegenstande Begriffe machen. Da nun der Verstand keine andern von der Anschauung völlig unabhängige Begriffe besitzt, als die Kategorieen, so scheint es, als ob der Gegenstand in der letztern Bedeutung (nemlich als Ding an sich) durch diese reinen Begriffe wenigstens müsse gedacht werden können und dies verleitet dazu, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen (Noumenon) als einem Etwas überhaupt ausser dem Felde der Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen zu halten, das wir durch den Verstand auf gewisse Art erkennen könnten. Man kann daher die Frage aufwerfen: giebt es eine Erkenntniss der Welt bloss aus den Kategorieen unabhängig von ihren mathematischen Schematen? Begriffe sind zwar an und für sich nur abstracte Vorstellungen d. i. nur allgemeine Merkmale, aber man kann doch durch sie auch Dinge denken. Darauf beruht die Möglichkeit einer Erkenntniss durch Begriffe. So gut wie man nun durch die empirischen Begriffe Dinge denken und erkennen kann, warum sollte man das nicht auch durch die reinen Begriffe der Vernunft können? Sowie nun jenes empirische Dinge sind, so wären diese alsdann übersinnliche Verstandeswesen. Allein zwischen den empirischen Begriffen (wie z. B. Linde, Eiche u. s. w.) und den Begriffen der reinen Vernunft besteht, wie wir schon gesehen haben, ein wesentlicher Unterschied. Die Kategorieen sind nemlich gar keine Vorstellungen (Begriffe) von Gegenständen, sondern Formvorstellungen. Sowie der Raum und die Zeit Anschauungsformen sind, so sind die Kategorieen Gedankenformen und diese Formen sind leer und wesenlos d. i. es sind Verbindungsformen ohne Gehalt, durch die mithin die zu verbindenden Gegenstände noch nicht mit gegeben sind.

§. 56.

Die Annahme, dass es eine positive und deutliche Erkenntniss und daher auch eine Wissenschaft von Noumenen gebe, beruht auf der Voraussetzung der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniss. Diese Hypothese der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniss mit der Verkennung der Unmittelbarkeit der Anschauung ist der Grund und Boden der Leibnitzischen Philosophie sowohl in ihrer ursprünglichen als auch in ihrer durch Herbart erneuerten Gestalt. Wenn die Sinne nichts weiter thun, als dass sie dasjenige verwirren und undeutlich machen, was der Verstand deutlich erkennt, so muss offenbar diese Verstandeserkenntniss eine für sich bestehende, eine selbstständige sein d. i. sie empfängt Nichts vom Sinn, sondern sie giebt sich Alles selbst. Dies ist die Meinung des speculativen Rationalismus und der blossen Reflexionsphilosophie, welche die Reflexion vom Sinn gänzlich zu befreien sucht. Nun wissen wir aber, dass der Verstand zur gedachten Erkenntniss aus sich selbst nur die Form des Denkens giebt, den Gehalt oder die Materie der Urtheile aber aus der Anschauung vom Sinne empfängt. Eine selbstständige Erkenntniss von Dingen durch blosses Denken ohne alle Anschauung wäre nur unter der Bedingung möglich, dass der Verstand sich nicht bloss die Form, sondern auch die Materie des Urtheils zu geben vermöchte. Nun erkennen wir das Wesen der Dinge im kategorischen Urtheil. Jene von Leibnitz postulirte Erkenntniss wäre daher streng genommen diejenige, in deren Besitz unsre Urtheilskraft nur vermittelst der Form des kategorischen Urtheils gelangte. Da müsste aber das assertorische kategorische Urtheil sich sein Subject selbst geben können, was eine Sache der Unmöglichkeit ist. Die dunkel vorausgesetzte Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniss und mit ihr das Trugbild einer hyperphysischen Wissenschaft von übersinnlichen Wesen (Noumenen) beruht mithin auf einer Täuschung und zwar, wie wir bald sehen werden, auf einer sehr natürlichen und daher in der Geschichte der Philosophie so oft wiederkehrenden Täuschung.

Wie entsteht nun diese Täuschung? Die leere Form des Urtheils würde für sich allein noch nicht täuschen, denn dadurch käme noch gar kein Urtheil zu Stande. Soll eine solche Täuschung stattfinden, so muss noch ein besonderer nur durch den Verstand erkennbarer Gehalt oder wenigstens der Schein eines solchen hinzukommen. Diesen scheinbaren Gehalt einer reinen Verstandeserkenntniss bringen nun die Reflexionsbegriffe hinzu. Es giebt nemlich eine Klasse von Begriffen, welche nicht aus der Erfahrung und Anschauung abstammen, sondern insgesammt Begriffe *a priori* sind, und die, obschon sie im blossen Denken *a priori* entspringen, dennoch nicht in der Stammtafel der metaphysischen Grundbegriffe (Kategorieen) vorkommen. Solche Begriffe sind z. B. der Begriff der Aehnlichkeit, der Einerleiheit, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Andern u. s. f. Kant nannte diese Begriffe sehr passend Reflexionsbegriffe. Es sind nemlich Begriffe, welche unsre Ueberlegung (*reflexio*) regeln, wenn wir uns ein Urtheil über Dinge bilden wollen. Sie gehören nicht zum Urtheil selbst, sondern zu den reflectirenden Thätigkeiten, welche der Bildung der Urtheile vorhergehen. Sie sind daher auch keine Elemente und Bestandtheile unserer Erkenntniss, sondern bloss Begriffe von dem Verhältniss unserer Begriffe zu den Urtheilsformen: sie sind blosse logische Verhältnissbegriffe. Sie gehören nicht wie die Kategorieen der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft an, sondern haben in dem Reflexionsvermögen ihren Sitz. Sie geben daher auch keinen wirklichen, sondern einen nur scheinbaren Gehalt in die Urtheilsformen. Die Scheinbarkeit des Gehalts dieser Begriffe deckt am bündigsten das bekannte Räthsel auf: Was sieht der Bauer alle Tage, der König selten und Gott nie? Antwort: Seinesgleichen. Man erwartet etwas Neues zu erfahren und findet sich in dieser Erwartung getäuscht, sobald man die Auflösung des Räthsels hört — weil die Antwort ein Reflexionsbegriff ist, der keinen Gegenstand, sondern nur die Beziehung eines solchen zu einem Begriffe angiebt. „Seinesgleichen“ gehört nemlich zu dem Begriff der Einerleiheit und bezeichnet ein Ding derselben Art,

wie das, dessen Namen ich genannt habe. Es ist kein Begriff von einem Objecte, sondern nur von dem Verhältniss eines andern Objects zu dem Begriffe des erstern. Wenn ich sage: „jeder Mensch ist meinesgleichen," so lege ich dadurch dem Menschen kein neues Prädicat bei, sondern ich denke nur das Verhältniss desselben zu einem gegebenen Begriffe und zwar zu demjenigen, durch den ich mich selbst denke. Die Reflexionsbegriffe dienen also nicht zur Bestimmung eines Gegenstandes, sie sind weder Subjects- noch Prädicatsbegriffe, sondern sie dienen nur zur logischen Vergleichung der Vorstellungen unter einander und mit den Urtheilsformen. Sie müssen sich daher auch an dem Faden der Urtheilsformen vollzählig aufstellen lassen.

§. 57.

Wir haben demnach hier die Antwort auf folgende zwei Fragen zu suchen:

1) wie kommen wir durch die Urtheilsformen in den Besitz der Reflexionsbegriffe, und

2) wie können diese Begriffe täuschen und uns das Trugbild einer höhern Wissenschaft von übersinnlichen Dingen vorgaukeln?

Wenn wir ein Urtheil bilden wollen, so müssen wir zuvor überlegen, in welcher Urtheilsform sich die gegebenen Begriffe und Vorstellungen zu einem Ganzen der Erkenntniss wieder verbinden lassen. Zu diesem Zwecke muss man die gegebenen Vorstellungen mit den Urtheilsformen vergleichen. Es wird daher so viel Gesichtspunkte dieser Ueberlegung und Vergleichung geben, als es Momente der Urtheilsformen giebt. Im Momente der Quantität nun vergleichen wir Gegenstände mit Begriffen, im Moment der Qualität Begriffe unter einander, im Moment der Relation die Verbindungsart von Subject und Prädicat d. i. die Begriffe oder Vorstellungen mit den Urtheilsformen selbst und im Moment der Modalität die Erkenntkenntniss im Urtheil selbst mit ihrer Quelle.

1) Quantität. Das Urtheil ist Erkenntniss der Gegenstände durch Begriffe. Wenn nun das Subject des Urtheils

d. i. die Gegenstände, über die geurtheilt wird, durch einen Begriff gedacht werden, so geht dem Urtheil eine Vergleichung dieser Gegenstände mit der Sphäre des Begriffs voraus. Durch diese Vergleichung von Gegenständen mit einem Begriffe kommen wir zu dem Begriffe der Einerleiheit und der Verschiedenheit. Dinge sind einerlei, wenn sie unter denselben Begriff gehören, verschieden, wenn dies nicht der Fall ist. Z. B. alle Menschen sind darin einerlei, dass sie sterblich sind, verschieden darin, dass sie theils jung, theils alt sind. Ein Ding ist nicht einerlei oder verschieden an sich, sondern Einerleiheit und Verschiedenheit drücken stets ein Verhältniss von Dingen zu einem Begriffe aus, der allererst angiebt, worin diese Einerleiheit oder Verschiedenheit bestehe. Man sagt daher auch: „darin sind diese Dinge einerlei, darin verschieden" und das Wörtchen: darin deutet hierbei die noch leere Stelle des Prädicats an, indem Einerleiheit und Verschiedenheit den Dingen nicht schlechthin wie ein Prädicat zukommen, sondern nur im Verhältniss zu einem bestimmten Begriffe. Dies Verhältniss ist nun hier ein Verhältniss der Subsumtion der Dinge unter einen Begriff. Denn „einerlei" heisst von einer Art sein. Was aber von einer Art ist, das lässt sich auch unter denselben Artbegriff (εἶδος) subsumiren d. i. durch ihn denken. Nach der Vergleichung der Vorstellungen in Rücksicht ihrer Einerleiheit oder Verschiedenheit bestimmt sich der Unterschied der allgemeinen und der besonderen Urtheile. Gegenstände sind einerlei, wiefern sie durch die allgemeine, verschieden, wiefern sie durch die besondere Urtheilsform gedacht werden. Es ist also hier das logische Verhältniss von Gegenständen zur Form des Subjects d. i. zu dem Umfange eines Begriffs in Frage. Man begreift leicht, dass bei dieser Vergleichung das einzelne Urtheil gar nicht mit in Betracht kommt, da sein Subject selbst ein Gegenstand der Anschauung und keine Vorstellung des Verstandes d. i. kein Begriff ist.

2) Qualität. Hier vergleiche ich Begriffe mit einander rücksichtlich ihres Inhalts. Dieser Vergleichung liegen die Begriffe der Einstimmung und des Widerstreits zu

Grunde. Z. B. ein Mensch kann nicht zugleich jung und alt, aber er kann zugleich jung und gelehrt sein. Einstimmige Begriffe kann ich mir daher immer in einer dritten Vorstellung verbunden denken, wie z. B. die Jugend und die Gelehrsamkeit in dem Begriffe eines Menschen. Wenn nun Subject und Prädicat eines Urtheils einstimmige Begriffe sind, so lassen sie sich zum bejahenden Urtheil verbinden z. B. dieser Jüngling ist gelehrt; wenn sie aber einander widerstreiten, so können sie nur in der verneinenden Urtheilsform mit einander verbunden werden z. B. der Mohr ist nicht weiss. Einstimmung und Widerstreit sind also die Begriffe von dem Verhältniss der Begriffe zur Form des Prädicats. Das unendliche oder beschränkende Urtheil fällt hierbei mit dem bejahenden zusammen, indem die Verneinung, die es enthält nicht in der Urtheilsform selbst, sondern in dem Begriffe des Prädicats liegt.

3) Relation. Durch die Copula wird das Verhältniss von Subject und Prädicat im Urtheil gedacht. Ein Ding wird nun entweder im Verhältniss zu sich selbst, oder im Verhältniss zu andern Dingen bestimmt. Im erstern Falle ist das Verhältniss ein inneres, im andern ein äusseres. Wenn man bestimmen will, in welcher relativen Urtheilsform Subject und Prädicat zusammen gehören, so muss man zuvor das Prädicat mit seinem Subject, das Merkmal mit dem Gegenstande vergleichen. Merkmale, wodurch ein Object an sich, ohne Beziehung auf ein anderes bestimmt wird, sind innere; solche dagegen, wodurch ein Object im Verhältniss zu einem andern Object bestimmt wird, äussere Merkmale. Dass z. B. eine Linie gerade ist, ist ein inneres Merkmal, dass sie aber zu einer gegebenen parallel ist, ist ein äusseres Merkmal derselben. Ein Merkmal, welches ein inneres Verhältniss zu einem Gegenstande hat, wird mit der Vorstellung desselben in der kategorischen, ein solches dagegen, welches ein äusseres Verhältniss zu ihm hat, in der hypothetischen Urtheilsform verbunden. So ist z. B. das Urtheil: „diese Linie ist gerade," ein kategorisches, dagegen: „diese Linie läuft der andern parallel", ein hypothetisches Urtheil, denn es sagt aus: „wenn die eine Linie diese Richtung hat, so hat die andere

auch diese.“ Die Parallelität der einen mit der andern ist die Folge von der Uebereinstimmung in der Richtung beider. Die divisiven Urtheile fallen unter den einen oder den andern Fall, je nachdem das zum Ganzen verbundene Verhältniss der Theile ein inneres oder ein äusseres ist.

4) Modalität. Hier handelt es sich um die Vergleichung des Urtheils d. i. der gedachten Erkenntniss mit ihrer Quelle. Die im Urtheil ausgesprochene Erkenntniss entspringt entweder aus der Form oder aus dem Gehalt der unmittelbaren Erkenntniss. Die formalen Bestandtheile der unmittelbaren Erkenntniss werden in apodictischen und die materialen in assertorischen Urtheilen ausgesprochen. Form und Materie sind also die Begriffe von dem logischen Verhältniss des Urtheils zur unmittelbaren Erkenntniss als dem Grunde seiner Giltigkeit. Das problematische Urtheil ist aber bloss ein Gebilde der Reflexion und keine Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntniss.

Wir haben also folgende Tafel der Reflexionsbegriffe:

1. Quantität:	2. Qualität:
Einerleiheit,	Einstimmung,
Verschiedenheit.	Widerstreit.
3. Relation:	4. Modalität:
Inneres,	Form,
Aeusseres.	Materie.

Diese Begriffe sind 1) Begriffe *a priori*. Denn sie liegen der Bildung aller Urtheile zu Grunde und gehen derselben vorher. Sie sind nicht wie empirische Begriffe von Gegenständen der Erfahrung abstrahirt, sondern in der Natur der Reflexion selbst gegründet als die Begriffe von den durch die Urtheilsformen selbst möglichen logischen Verhältnissen zwischen der Materie und der Form der Urtheile. 2) Sie sind reine Verstandesbegriffe d. i. discursive und nicht intuitive Begriffe, denn sie haben ihren Ursprung nicht aus dem Sinn, sondern aus der Reflexion, d. i. dem denkenden Verstande und lassen sich daher auch nicht in der Anschauung darstellen.

Das „Innere" ist ebensowenig wie „Seinesgleichen" ein wirkliches Ding, das man anschauen könnte, sondern beides sind nur Begriffe von dem durch die Urtheilsformen bestimmmten logischen Verhältnissen von Dingen zu Begriffen.

Beide Arten von Begriffen, die Kategorieen wie die Reflexionsbegriffe hängen mit den Urtheilsformen zusammen, aber jede auf ganz andere Weise. Die Kategorieen *treten durch* die Urtheilsformen in das Bewusstsein *ein*, die Reflexionsbegriffe dagegen *entspringen aus* dem Verhältniss der Urtheilsformen zu dem Material der Erkenntniss in der Reflexion d. i. aus dem Verhältniss der *logischen Form* zu der *Materie* des Urtheils. Die erstern haben also einen andern *Ort* des Ursprungs als die letztern. Jene entspringen in der unmittelbaren Erkenntniss selbst, diese in der Reflexion über diese. Beide Klassen von Begriffen sind Verhältnissbegriffe, aber die Kategorieen sind metaphysische, die Reflexionsbegriffe logische Verhältnissbegriffe. Jene bestimmen objectiv die Verhältnisse im Wesen der Dinge, diese subjectiv die Verhältnisse zwischen unsern Vorstellungen. Die Kategorieen liegen *hinter* den logischen Urtheilsformen in der für sich dunkeln unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft, die Reflexionsbegriffe liegen *zwischen* der logischen Form und der Materie des Urtheils in der Reflexion. Das Verhältniss zwischen Urtheilsform und Kategorie ist ein Verhältniss der innern Selbstbeobachtung: die letztern sind der beobachtete Gegenstand, die erstern das Instrument der Beobachtung. Die Reflexionsbegriffe dagegen sind nur Standpunkte der Reflexion oder des denkenden Bewusstseins des Verstandes für die Vergleichung der logischen Form mit dem Gehalt des Urtheils. Durch den Reflexionsbegriff kommt das Urtheil zu Stande, durch die Urtheilsform kommt die Kategorie zum Bewusstsein.

Die Reflexionsbegriffe liegen also *zwischen* der *Form* und der *Materie* des Urtheils. *Zwischen* der Form und Materie des Urtheils liegen aber die Schemate. Die Reflexionsbegriffe gewinnen daher den Anschein besonderer intelligibeler Schemate der Kategorieen. Es scheint nemlich, dass

sowie die reine Sinnlichkeit besondere Schemate der Kategorieen hat, auch der reine Verstand solche besitze.

Aber genauer zugesehen sind hier die Verhältnisse ganz andere als bei dem mathematischen Schematismus der Kategorieen. Die mathematischen Schemate liegen in der unmittelbaren Erkenntniss selbst zwischen der metaphysischen Form d. i. der Kategorie und dem Gehalt. Die Reflexionsbegriffe dagegen liegen bloss in der Reflexion zwischen der logischen Form und der logischen Auffassung des Gehalts im Begriff. Jene sind das Band zwischen Form und Gehalt der Erkenntniss und erscheinen daher auch im Inhalte des Urtheils. Diese dagegen erscheinen im Urtheil selbst gar nicht, sondern gehören nur in die Werkstätte des Verstandes und sind nur die Werkzeuge desselben zur Bildung der Urtheile.

§. 58.

Wie können nun diese Begriffe mit dem Phantom einer Erkenntniss von unsichtbaren, nur denkbaren Dingen (Noumenen) täuschen?

Eine Wissenschaft übersinnlicher Dinge wäre nur möglich durch eine reine Verstandeserkenntniss, die vom Sinne gänzlich unabhängig wäre. Eine solche Erkenntniss würde gar nicht anschaulich, sondern durch und durch reflectirt d. i. eine selbstständige Erkenntniss durch Begriffe sein.

Die gedachte Erkenntniss oder die Erkenntniss durch Begriffe ist aber in der Wahrheit nicht selbstständig, vielmehr von der Anschauung abhängig, indessen gewinnt sie einen Schein von Selbstständigkeit durch die Reflexionsbegriffe.

Der Verstand ist das Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe. Soll nun der Verstand für sich selbst ohne alle Anschauung *a priori* erkennen, so muss das durch Begriffe geschehen, in deren Besitz er sich durch die Urtheilsformen befindet (weil diese sein einziges ursprüngliches Eigenthum sind). Durch die Urtheilsformen kommt er aber nicht bloss in den Besitz der Kategorieen, sondern auch in den Besitz der Reflexionsbegriffe. Daher hängt diesen Begriffen eine gewisse

Zweideutigkeit an, welche Kant die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nannte. Denn sie sind doch Begriffe und noch dazu von der Anschauung völlig unabhängige Begriffe. Der blosse Verstand scheint also nicht bloss die logische Form, sondern auch einen eigenen Gehalt der Erkenntniss zu besitzen, da ja ausser der Denkform auch noch Begriffe selbst aus ihm entspringen. Von solchen aus dem Verstande selbst hervorgehenden Begriffen sollte man auch recht eigentlich erwarten, dass sie eine objective Bedeutung hätten und da ihr Gebrauch durch keine Sinnlichkeit (Anschauungsart) eingeschränkt ist, so müsste die Bestimmung von Gegenständen durch sie uns zur Erkenntniss von Noumenen führen. Es scheint sich somit hier die Aussicht auf ein Gebiet der Erkenntniss zu eröffnen, auf dem der Verstand sich auch die Subjecte und Prädicate seiner Urtheile selbst zu geben vermag. Solange man daher die eigenthümliche Natur dieser Begriffe noch nicht kennt, wird es scheinen, als ob sie Begriffe wie andere Begriffe seien d. i. Begriffe, durch die man Dinge und Eigenschaften von Dingen denken könnte, und da sie blosse Verstandesbegriffe sind, so müssten alsdann die durch sie gedachten Dinge auch Verstandeswesen sein. Allein mit diesen Begriffen hat es seine eigene Bewandniss. Denn obschon sie Begriffe des reinen Verstandes sind, so sind sie in der That doch nichts anderes als blosse logische Formen der Vergleichung und nichts weniger als Begriffe von nur denkbaren Dingen und deren Eigenschaften. Sie sind keine Elemente und Bestandtheile unserer Erkenntniss selbst, sondern die Begriffe, durch die wir die Elemente und Bestandtheile unserer Erkenntniss mit dem Instrument des erkennenden Verstandes d. i. der logischen Form des Urtheils vergleichen. Wir haben hier nicht einmal synthetische Formen der unmittelbaren Erkenntniss (wie die Kategorieen) vor uns, sondern es sind nur die Formen der analytischen Einheit der gedachten Erkenntniss, welche unter der Form der Reflexionsbegriffe Anspruch auf die Bestimmung des Gegenstandes machen, indem sie bestimmen, was einerlei und verschieden, einstimmig oder

widerstreitend ist, was zum Innern oder Aeussern eines Gegenstandes, zur Form oder Materie desselben gehört.

Die Reflexionsbegriffe täuschen also durch ihre Amphibolie. Dadurch zäubern sie dem, der ihre wahre Natur nicht kennt, das Trugbild einer Erkenntniss übersinnlicher Dinge vor. Da sie nemlich im reinen Verstande (in der blossen Reflexion) entspringen, so verbindet sich wenigstens scheinbar ein nur denkbarer, durch den Verstand gegebener Gehalt mit der für sich leeren Form des Urtheils, und es scheint, als ob nicht bloss die reine Anschauung, sondern auch der reine Verstand aus sich selbst die Kategorieen zu schematisiren vermöchte. Es scheint nemlich, dass aus der Verbindung der Kategorieen mit den zugehörigen Reflexionsbegriffen synthetische Urtheile *a priori* aus blossen Begriffen entspringen könnten. Wenn aus der Verbindung der Kategorieen mit den Reflexionsbegriffen synthetische Grundsätze *a priori* hervorgingen, so würden diese in der That transcendent sein. Denn durch diese Grundsätze wäre es möglich, aus lauter reinen Verstandesbegriffen *a priori* Dinge zu bestimmen und wir wären an gar keine Bedingung der Erfahrung gebunden. So entsteht der Schein eines intelligibeln Schematismus der Kategorieen und dadurch der Schein einer Erkenntniss von einer intelligibeln Welt von lauter Verstandeswesen oder Noumenen. Die Wesen dieser Welt werden in dem Momente der Relation, wie es scheint, durch den Begriff des Innern, also durch blosse Reflexion erkannt. Die Einheit dieser Wesen scheint durch den Begriff der Einerleiheit, also ebenfalls aus einem reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden zu können. Die Beschaffenheiten dieser Wesen scheinen sich durch die Einstimmung und den Widerstreit der Realitäten in gleicher Weise bloss denkend bestimmen zu lassen und in dem Moment der Modalität erhält man das Gesetz dieser Welt. So kommen wir auf die Grundansichten der Leibnitzischen Philosophie:

1) die Monadenwelt,

2) den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden als das *Principium individuationis*,

3) das All der Realitäten und

4) die vorherbestimmte Harmonie.

Das ganze Leibnitzische Philosophem lässt sich daher auch, da es nur die consequenteste Durchführung des Fehlers der Amphibolie der Reflexionsbegriffe ist, nach den vier Momenten der Kategorientafel auseinanderlegen und kritisiren.

1) Qualität. Einstimmung und Widerstreit.

Da Leibnitz die Anschauung beseitigt um Platz zu gewinnen für seine reine Verstandeserkenntniss, so wird dadurch auch alles aufgehoben, was die Anschauung zur Basis hat. Daher fällt auch der reale Widerstreit conträr entgegengesetzter Beschaffenheiten hinweg, und es bleibt allein die nur denkbare d. i. logische Form des Widerstreits, der Widerstreit der Bejahung und der Verneinung derselben Beschaffenheit (εἶδος und στέρησις) stehen d. i. der Widerspruch. In der Erfahrung können Realitäten einander ganz oder zum Theil aufheben, wie z. B. Bewegungen in entgegengesetzter Richtung, obschon die Bewegung nach Osten ebenso gut etwas Positives ist, als die Bewegung nach Westen. Aber der bloss logischen Form nach kommt jedes bejahende Prädicat dem Subjecte zu ohne dass es eins der andern ausschlösse oder aufhöbe. Blosse Bejahungen widersprechen einander nicht. Da nun Leibnitz durch den Missverstand der Reflexionsbegriffe den realen Widerstreit ganz übersieht und nur den logischen im Auge behält; so wird es ihm möglich, sich die Idee eines Wesens zu bilden, das alle Realitäten in sich vereinigt. Dies ist seine Idee der Gottheit als des Alls der Realitäten. Aus diesem All der Realitäten müssten sich dann bloss denkend die Beschaffenheiten aller Dinge ableiten lassen, indem man aus dem All der Realitäten stufenweis immer mehr und mehr Realitäten verneint. So kömmt man auf die Idee einer Stufenleiter der Wesen, auf deren oberster Staffel die Gottheit und der untersten der Teufel steht, als das Wesen, das gegen den Inbegriff aller Realitäten durchgängig verneint ist. Allein der Widerstreit verschiedener Realitäten kann nicht durch blosse Position und Negation des Begriffs, sondern nur durch das so und anders der Anschauung gedacht werden. Auch würde

das All der Realitäten, selbst seine Möglichkeit zugestanden, nicht auf die Gottheit, sondern auf Götter führen. Es ist ein Artbegriff, unter dem immer noch eine Vielheit wirklicher Dinge stehen kann.

2) Quantität: Einerleiheit und Verschiedenheit.

Der Verstand besitzt doch nur allgemeine Vorstellungen und Regeln, wie kommen wir denn nun ohne Anschauung nur durch den Verstand zu Vorstellungen vom Einzelnen und Wirklichen? Da scheinen die Reflexionsbegriffe auszuhelfen. Das Einzelne, so scheint es, ist das, was der Verstand nicht mehr unterscheiden kann. Das ist das, was wir durch den Begriff der Einerleiheit denken. Es scheint daher, als ob wir die Individualität eines Dinges, die Einzelheit eines Wesens bloss durch diesen Begriff, also bloss denkend bestimmen könnten. Ein einzelnes Wesen wäre dann dasjenige, welches in Rücksicht jeder Realität aus dem Inbegriff aller Realitäten entweder bejahend oder verneinend bestimmt ist. Denn dadurch ist es seinem Begriffe nach verschieden von jedem andern Dinge. Daher stellt Leibnitz als *Principium haecceitatis* oder *individuationis* den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*Principium identitatis indiscernibilium*) auf: was sich nicht unterscheiden lässt, ist dasselbe. Demnach kann es nicht zwei Dinge geben, die die nemlichen Beschaffenheiten an sich haben. Die numerische Verschiedenheit wird also hier mit der Anschauung zugleich aufgehoben und es bleibt nur die specifische Verschiedenheit stehen.

Leibnitz setzt hierbei voraus, dass das Urtheil sich seinen Gegenstand selbst geben könne dadurch, dass man der blossen logischen Form des Subjects Prädicate beilegt, indem alle Prädicate der Reihe nach verglichen und bejahend oder verneinend bestimmt werden. Darin liegt eine Hypostasirung der logischen Form des Subjects durch das blosse Prädiciren. In Wahrheit muss aber an der Stelle des Subjects erst ein Gegenstand gegeben sein, nur diesem und nicht der leeren Stelle d. i. der blossen logischen Form des Subjects kann der Verstand Prädicate beilegen, oder absprechen.

Schon William Occam hat gezeigt, dass das wahre *Principium individuationis* nicht ein philosophischer Grundsatz, sondern die Anschauung sei, denn durch diese werden die Gegenstände gegeben, unabhängig vom Denken und der Erkenntniss des Nothwendigen. Was Ein Ding sei (d. i. die Einheit des Wesens) das lernen wir aus der Anschauung. Für den Verstand dagegen ist ein Gegenstand der immer dieselbe Quantität und Qualität d. h. dieselben innern Bestimmungen enthält, immer ebenderselbe und nicht viel, sondern Ein Ding. Das letztere, die Einerleiheit, wird specifisch durch Artbegriffe, die Einheit des Wesens dagegen numerisch durch Stellengebung in Raum und Zeit bestimmt. Der Regentropfen z. B. der an meinem Schirm hängt kann seiner Quantität und Qualität nach derselbe sein wie der an der Dachtraufe, aber er befindet sich an einem andern Orte des Raumes und ist darum ein anderes Ding. Die Verschiedenheit ihrer Oerter ist ein genugsamer Grund ihrer Unterscheidung, und obschon sie dem Begriffe nach einerlei, so sind sie doch der Zahl nach verschieden (*numero diversa*). Das Schema der Einheit eines Dinges ist die Zahl Eins, aber nicht der Reflexionsbegriff der Einerleiheit. Wenn ich alle Dinge bloss durch Begriffe mit einander vergleiche, so besitzen sie natürlich keine andern Verschiedenheiten als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Das *Principium identitatis indiscernibilium* gilt bloss von Begriffen der Dinge, aber nicht von den Gegenständen der Anschauung. Die letztern haben ihren Ort nicht bloss im Verstande (unter Begriffen), sondern im Raume. Jenes scheinbare Gesetz ist also kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch blosse Begriffe. Getäuscht durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe scheint es dagegen, als ob die Einzelheit des Dinges schon durch den Artbegriff gegeben sei. So finden wir es gleichmässig bei Platon und Aristoteles wie bei Leibnitz. Denn die Ideen des Platon sind ebenso wie die Entelechien des Aristoteles solche nur durch den Artbegriff betimmte und bestimmbare Einzelwesen. Aristoteles glaubt,

wenn er *τὸ εἶδος* definirt habe, so habe er auch schon die *οὐσία* eines Dinges bestimmt.

3) Relation: Inneres und Aeusseres

Das, was das Wesen ist (*τὸ ὑποκείμενον*) ist, soll hier nicht durch die Anschauung, sondern durch blosses Denken bestimmt werden. Vor dem reinen Verstande kann aber nur das Innere bestehen, denn alles Aeussere ist durch Anschauung gegeben. Für den reinen Verstand ist nur dasjenige innerlich, was gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind alle Bestimmungen der äussern Dinge Nichts als Verhältnisse. Farbe, Ton und Duft hat das Ding im Verhältniss zu mir, dem erkennenden Geist. Kräfte der Anziehung und Abstossung sind Eigenschaften, welche dem Körper im Verhältniss zu andern Körpern zukommen. In der Anschauung löst sich also Alles in äussere Verhältnisse auf, der reine Verstand aber will mit seiner Erkenntniss das Innere der Dinge ergründen. Das Innere der Substanz, was von allen äussern Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist, ist das Einfache. Das Innere ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Bewegung bestehen, denn das sind lauter äussere Verhältnisse. Sollte es dagegen nur durch den Verstand erkennbare Dinge geben, so müssten diesen innere Accidenzen zukommen. Nun giebt es aber keine innern Accidenzen, als die, welche mein innerer Sinn mir zeigt d. i. Denken und Vorstellen. So kommt Leibnitz auf seine Monadenlehre. Durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, glaubte er in diesen der Dinge inneres Wesen und ihre innern Beschaffenheiten zu erkennen. Er nimmt den Dingen alles Aeussere, alle Relationen, mithin auch die Zusammensetzung (denn alle Zusammensetzung ist ein Verhältniss der Theile ausser einander im Raume). So bekommt er zuerst einfache Wesen d. i. Monaden und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so erklärt er diese Monaden für mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Es wird also hier der Begriff des Innern wie ein durch den reinen Verstand gegebenes Schema

der Kategorie der Substanz angesehen. Nun ist zwar der Begriff des Innern ein ganz leerer Begriff, der weder Wesenheit noch überhaupt einen Gehalt in sich hat. Er erhält hier aber einen besondern Gehalt dadurch, dass er mit der innern Erfahrung verbunden wird. Denn auch zugegeben, dass das Wesen der Dinge etwas Inneres sei, woher weiss ich nun, dass dieses Innere Vorstellung und Gedanke ist? Nicht weil es schon im Begriffe des Innern liegt, sondern weil ich dies erst durch Selbstbeobachtung innerlich in mir so finde, also kraft der Verbindung des Reflexionsbegriffes mit der innern Erfahrung.

Beim Aristoteles wird zuletzt *τὸ εἶδος* (der Artbegriff als bejahendes Prädicat) selbst wiederum zum *ὑποκείμενον* (Subject); indem er die Wesenheit der Dinge als durch die Artbegriffe gegeben und erkennbar vorausgesetzt. Er vermeint nemlich bloss logisch durch die Definition des Begriffes auch schon die Wesenheit des Dinges festhalten zu können. Leibnitz dagegen sucht mehr metaphysisch die Wesenheit (*οὐσία*) des Dinges durch einen reinen Verstandesbegriff *a priori* zu bestimmen, von dem er aber nicht gewahr wird, dass er ein blosser Reflexionsbegriff ist, eine bloss leere Form der Vergleichung ohne Inhalt anderer Vorstellungen. Und dafür bietet sich nur der Reflexionsbegriff des Innern dar. Nun ist zwar durch Newtons mathematische Naturphilosophie die Masse als die Substanz der Körperwelt nachgewiesen worden, aber der Begriff der Masse ist kein reiner Verstandesbegriff, sondern ein mechanischer, der auf der reinen Anschauung beruht, die Leibnitz eben als eine undeutliche und verworrene Vorstellungsweise der Sinne verwirft. Daher tritt hier an die Stelle des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanzen (oder der Masse als der Substanz der Körperwelt) der Satz: das Wesen der Dinge sammt ihren Eigenschaften ist etwas schlechthin Innerliches, als ein transcendenter Grundsatz der Substantialität. Denn nach Leibnitz sind nicht bloss die Wesen schlechthin innerlich (Monaden), sondern auch ihre Eigenschaften sind innere (Vorstellungen). Ich kann wohl sagen, die Wesenheit eines Dinges besteht in seiner Beharrlichkeit, aber nicht: sie besteht in seiner Innerlichkeit. Denn

die Beharrlichkeit (oder Andauer in der Zeit) ist ein ganz sicheres Merkmal, woran ich jederzeit die Substantialität eines Dinges und das ich selbst jederzeit vermöge der reinen Anschauung der Zeit erkennen kann; aber woran kann ich denn die Innerlichkeit von etwas erkennen und worin soll ich sagen, dass sie bestehe? Denn diese Innerlichkeit ist kein Gegenstand der Anschauung, wie die Andauer in der Zeit, sondern ein Begriff ohne allen Inhalt. Die „Innerlichkeit" ist bei Lichte besehen nur eine ausgeblasene Eierschaale ohne Dotter, eine taube Nuss ohne Kern, und der Begriff des Innern treibt mit uns, wenn wir nicht auf unserer Hut sind, nur ein Gaukelspiel, das uns anstatt eines realen Wesens ein wesenloses Schattenbild vorspiegelt, das in demselben Augenblicke zerrinnt, wo wir es fassen wollen. Daher sagte Kant schon mit vollem Recht, das schlechthin Innerliche der äussern Dinge sei auch eine blosse Grille. Etwas Inneres ist etwas nicht an und für sich selbst und ohne alle Rücksicht auf etwas anderes, sondern gerade in Bezug auf etwas anderes. Weit davon entfernt also, dass uns der Begriff des Innern, wie es den Anschein hat, etwas Absolutes, von allem Andern Unabhängiges zu erkennen gäbe, so ist er selbst nur ein logischer Verhältnissbegriff. Auf der bloss relativen Natur dieses Begriffes beruht folgende Charade, die gerade dazu dienen kann, die blosse Verhältnissmässigkeit dieses Begriffes vor Augen zu legen: Die ersten beiden Sylben sind das Innere (Inwendige) vom Aeusseren (Auswendigen), die dritte ist ein Fisch und das Ganze ist das Aeussere (Auswendige) vom Inneren (Inwendigen). Die Auflösung ist: Futteral. Im Verhältniss zu seinen Eigenschaften ist das Wesen das Innere eines Dinges. Denn dieses ist das schlechthin Gegebene eines Dinges. Ursache und Wirkung dagegen sind das Eine in Bezug auf das Andere gegeben. Unter den Verhältnissen ist das kategorische das innere, denn in diesem wird ein Ding in Bezug auf sich selbst und nicht in Bezug auf ein anderes vorgestellt. Es ist freilich wahr, alle Verhältnisse und Verhältnissbegriffe setzen schlechthin gegebene Dinge voraus und sind ohne diese nicht möglich. Durch blosse Begriffe kann daher ohne etwas Inneres

(schlechthin Gegebenes) auch nichts Aeusseres (kein Verhältniss) gedacht werden. Aber vermittelst des Begriffes des Innern wird noch kein Ding schlechthin gegeben. Dieser Begriff ist kein Subject, kein Begriff von einem besondern Gegenstande, sondern nur der Begriff von einem besondern Verhältniss des Prädicats zum Subject, nemlich desjenigen, welches im kategorischen Urtheil erkannt wird. Was dasjenige sei, das sich nur im Verhältniss zu sich selbst betrachten lässt d. i. den Gegenstand selbst muss erst die Anschauung hinzubringen.

Alle unsre Erkenntniss ist eine relative, in welcher kein Gegenstand für sich als ein schlechthin Inneres, sondern immer nur Eins im Verhältniss zum Andern, jedes Ding nur so erkannt wird, wie es sich äussert. Denn alle Nothwendigkeit entspringt uns aus synthetischer Einheit und liegt also nur im Verhältniss, welches das eine mit dem andern verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältniss der einen gegen die andere oder durch die Empfindung im Verhältniss zum erkennenden Geist, Gott nur im Verhältniss zur Welt, die Welt aber durch das Verhältniss aller Dinge gegen jedes. Selbst das Ich im reinen Selbstbewusstsein zeigt mir nicht ein schlechthin Inneres, sondern nur das Verhältniss eines Dinges zu sich selbst, nemlich des innern Subjects zu seinen Thätigkeiten, wo die Subsistenz desselben ebensowohl anderwärts vorausgesetzt wird. Diese Relativität ist der analytische Ausdruck der synthetischen Einheit.

Allen Verhältnissen oder äussern Bestimmungen muss ein Substratum zu Grunde liegen und dies ist das Innere. Da scheint es nun, wenn man dieses Substrat für sich allein durch den Verstand unmittelbar zu fassen versucht, als sei dieses Innere so etwas, das gar keine äussern Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach. Das schlechthin Innere eines Dinges ist die Subsistenz desselben, sein Wesen, sein Aeusseres hingegen ist sein Zustand und der Wechsel seiner Zustände. Hier fasst unsere Erkenntniss immer nur den Wechsel der Zustände vor der Anschauung auf, das Wesen (die Subsistenz) ist hingegen nur das nothwendig Vorausgesetzte in der Form

der synthetischen Einheit, was nur durch einen reinen Begriff gedacht werden kann. Wir können es in keiner Erkenntniss unmittelbar fassen, für keine aber auch entbehren. Das Innere ist also in dem kategorischen Verhältniss eigentlich das, was durch die formale, das Aeussere das, was durch die materiale Apperception gegeben ist. Der Reflexionsbegriff des Innern dient uns nur dazu, um jene Form der synthetischen Einheit in uns zu beobachten*). Aber nicht der Reflexionsbegriff, sondern die Anschauung erfüllt die Form mit ihrem Gehalt. Der Begriff des Innern kann uns daher auch nicht von der Verhältnissmässigkeit unserer Erkenntniss befreien, sondern er bewirkt nur den Schein einer Verhältnisslosigkeit, wenn wir seine bloss analytische Natur als eines Werkzeuges der innern Selbstbeobachtung verkennen und ihn selbstständig für sich

*) In unserer unmittelbaren Erkenntniss stehen einander gegenüber das Mannigfaltige der materialen Apperception und die objective nothwendige Einheit der formalen Apperception mit ihren verschiedenen Formen.

Die erstere kann vor dem Bewusstsein unmittelbar durch Anschauung, die letztere nur mittelbar durch reine Begriffe *a priori* (die Kategorieen) gefasst werden.

Im kategorischen Urtheil entspricht dem erstern die durch das Prädicat gedachte Eigenschaft, dem letztern das durch das Subject gedachte Wesen. Hier wird ein Glied des Verhältnisses aus der formalen, das andere aus der materialen Apperception gegeben und ich beobachte durch die kategorische Urtheilsform (durch das logische Verhältniss des Innern) dieses Verhältniss der Mannigfaltigkeit zur Einheit in meiner Erkenntniss.

Im hypothetischen Urtheil sind beide Glieder durch die Anschauung d. i. durch die materiale Apperception, und nur die Form des Verhältnisses d. i. die Form der synthetischen Einheit beider ist durch die formale Apperception gegeben. Ich beobachte also hier das Verhältniss des Mannigfaltigen zum Mannigfaltigen in der Einheit durch die hypothetische Form des Urtheils d. i. durch das logische Verhältniss des Aeusseren.

Im divisiven Urtheil endlich beobachte ich das Verhältniss des Mannigfaltigen zum Mannigfaltigen (des verbundenen Mannigfaltigen) in der Einheit zur Einheit selbst. Hier ist die Form der Verbindung durch die transcendentale Apperception d. i. durch die Einheit von Form und Materie in der unmittelbaren Erkenntniss gegeben. Zur Beobachtung dessen ist die Verbindung beider logischer Verhältnisse des Innern und Aeussern erforderlich.

brauchen, wodurch es den Anschein gewinnt, als ob durch ihn die Vorstellung eines einfachen Wesens gegeben würde. Allein dieser Begriff sagt uns nur, dass die Wesenheit eines Dinges das Innere, seine Zustände dagegen das Aeussere desselben seien, aber wir erfahren dadurch noch nicht, worin denn nun die Wesenheit eines Dinges bestehe. Das mathematische Schema dagegen bestimmt geradezu, dass in der Beharrlichkeit die Wesenheit eines Dinges bestehe. Es lässt sich daher auch die Kategorie der Subtanz nicht vermittelst des Begriffs des Innern auf Gegenstände anwenden. So verschwindet durch die Aufdeckung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe das ganze Geheimniss, das in dem Begriffe des Innern verborgen zu liegen scheint, und das noch unaufgedeckt den Verstand mit der trügerischen Hoffnung täuscht, dass es ihm möglich sei, tiefer in die Natur und das Wesen der Dinge einzudringen, als es der Anschauung vergönnt ist.

4) Modalität: Form und Materie.

Formen sind abstracte Vorstellungen der Verbindung von Dingen. Diese sind theils Formen der Zusammensetzung (Raum und Zeit), theils Formen der Verknüpfung, welche wir nach nothwendigen Gesetzen denken. Diese Gesetze können wir aber nur auf das in den Formen der Zusammensetzung Gegebene anwenden. Gehalt oder Materie dagegen ist die Vorstellung desjenigen, das in jenen Formen verbunden erkannt wird.

Die Materie ist das Bestimmbare, die Form die Bestimmung desselben. Für den Verstand nun muss zuerst etwas gegeben sein, wenn er es bestimmen soll. Daher geht im reinen Verstande die Materie der Form vor, und wenn der Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann das nur vermittelst des Begriffes der Wechselwirkung oder der Causalität geschehen. Leibnitz sah sich darum genöthigt zu Gunsten seiner postulirten Verstandeserkenntniss die thatsächlichen Verhältnisse unserer Erkenntniss geradezu umzukehren. Während in der That die Form von Raum, Zeit und Gesetz von dem Dasein der Dinge unabhängig schon *a priori* in unserer Erkenntniss dasteht und die Art des Daseins der

Dinge von ihnen und ihren Beschaffenheiten abhängt, so sind gerade umgekehrt nach Leibnitz die Wesen als die Materie der Erkenntniss das Erste, weil er sie *a priori* durch blosses Denken erkennen zu können glaubt, das Formale unserer Erkenntniss lässt er aber von jenen erst abhängen. Daher werden alle Formen: Raum, Zeit und Gesetz in der Monadologie nur für äussere Verhältnisse erklärt, die durch die Wesen bestimmt sind. Die Formen der Verbindung in unserer Erkenntniss werden zu Verhältnissen gemacht, welche von den Dingen abhängen. Innere Bestimmungen der Wesen sollen der Grund dieser ihrer äusseren Verhältnisse zu einander sein.

Leibnitz musste also zufolge seiner Hypothese der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniss die Ursprünglichkeit der anschaulichen Formen der Zusammensetzung (des Raumes und der Zeit) verwerfen und alle Verbindung nur auf die der Verknüpfung beschränken. Das Eigenthümliche aber und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen (die Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes und der Zeit) schrieb er der Verworrenheit dieser Vorstellungen zu. So kam er auf seine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er die Gemeinschaft der Substanzen erklären wollte. Weil nemlich Alles nur innerlich mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so kann keines auf das andere einwirken, sondern alle Gemeinschaft der Dinge besteht nur durch den Verstand und die Allmacht Gottes. Die Gottheit ist die Urmonas, welche nach der vorherbestimmten Harmonie alle äussern Verhältnisse der Monaden ordnet und regelt.

Obschon Kant die Amphibolie der Reflexionsbegriffe aufgedeckt hatte, so hat sich doch noch Herbart von ihr täuschen lassen und die Monadenlehre des Leibnitz erneuert. Denn seine einfachen qualitätslosen gestörten Wesen mit ihren Selbsterhaltungsacten sind nur unbestimmtere Ausdrücke für Leibnitzens vorstellende Monaden. Er macht wie dieser die Voraussetzung einer Welt hinter dem stetigen Raume und der stetigen Zeit, in der die einfachen Wesen zusammenstehen. Aus solchen Monaden will er die Körper zusammensetzen und solche Monaden sollen die Seelen sein. Dieser misslungene

Versuch das Einfache dem Gesetze der Stetigkeit zum Trotz in die Natur einzuführen beruht ebenso wie der seines grossen Vorgängers auf der Verkennung der Unmittelbarkeit der reinen Anschauung des Raumes.

Auch im Hintergrunde der aristotelischen Entelechienlehre und der später daraus entstandenen scholastischen Lehre von den substantiellen Formen steht schon, wenn auch verdeckter und nach verwickelteren Verhältnissen die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Aristoteles lehrt ganz richtig: Subjectvorstellungen kategorischer Urtheile können sein: Massen (ὕλη, *materia*); Gestalten (μόρφη, εἶδος, *forma*) und gestaltete Massen. Dieses Subject (ὑποκείμενον) nennt Aristoteles zugleich Wesen (οὐσία). Es findet also bei ihm eine Verwechselung der blossen Form des Subjects mit der Kategorie des Wesens statt, eine Verwechselung einer bloss logischen Form der analytisehcn Einheit mit einer metaphysischen Form der synthetischen Einheit. Diese Verwechselung ist durch die Zweideutigkeiten der Sprache veranlasst. Denn „Wesen“ sowohl wie οὐσία bedeutet 1) die Substanz eines Dinges und 2) die Natur eines Dinges d. i. irgend einen Mittelbegriff (τὸ τὶ ἦν εἶναι), durch den ich ein Ding unter die Bedingung einer nothwendigen Regel bringe. Z. B. Sinnlichkeit und Sterblichkeit gehören zum Wesen des Menschen. Dies ist *Essentia*, formale Nothwendigkeit, also eine Kategorie der Modalität, während das erstere eine Kategorie der Relation ist. Andererseits ist aber auch der Ausdruck εἶδος doppeldeutig, indem er ebensowohl die Gestalt eines Dinges, also etwas Anschaubares, als auch den Artbegriff, durch den das Ding gedacht wird, also etwas Denkbares bezeichnet. So kommt er ohne die Vorstellung der Anschauung von der Vorstellung des Verstandes zu unterscheiden dazu, die Begriffe von Form und Materie mit den Begriffen des Wirklichen und des Möglichen zu vergleichen, wobei das Nothwendige ganz übersehen wird. Das eigentliche Wesen des Dinges kann aber nicht in dem bloss Möglichen, sondern es muss in dem Wirklichen bestehen. Nun lehrt er weiter: die Materie (ὕλη) ist ein bloss mögliches Subject. Erst wenn sie durch die Form be-

stimmt ist, wird sie zum wirklichen Subject. Z. B. Silber existirt nicht wirklich, sondern bloss der Möglichkeit nach, wirklich ist dagegen diese bestimmte silberne Bildsäule des Apollon in meinem Garten.

Materia ist ihm daher als das Bestimmbare das Princip der Möglichkeit.

Forma dagegen als die Bestimmung das Princip der Wirklichkeit.

Was das Mögliche oder Wirkliche ist, wird also hier nicht aus der unmittelbaren Erkenntniss, sondern bloss nach der Regel der logischen Vergleichungsbegriffe bestimmt. Aristoteles sieht daher die Gestalten als eine eigene Art von Wesen an, zu denen er die Seele rechnet. Diese Wesen (Entelechien, wie er sie, substantielle Formen, wie sie die Scholastiker nannten) sind das Räthsel seiner Metaphysik, das keine Lösung zulässt, weil die Form für sich wesenlos ist. Die substantiellen Formen sind in der That nichts anderes, als eine verworrene Abstraction, in welcher die Selbstständigkeit der Form mit der Substantialität des Gegenstandes verwechselt wird.

Auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruhen die tiefsten Fehler des logischen Dogmatismus und jedes solchen Systems, das es unternimmt ohne Beihilfe der Anschauung eine im Denken selbstständige Erkenntniss zu entwickeln. Sie ist die Grundlage jener speculativen Metaphysik, welche von Aristoteles erfunden, durch die Scholastiker von der Physik befreit und von Leibnitz vollständig systematisch ausgebildet worden ist.

5) Die transcendentalen Ideen.

§. 59.

Nach dem Gesetze der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss kann es keine Wissenschaft von übersinnlichen Dingen geben. Irgend eine Wahrheit des Uebersinnlichen muss es aber denn doch geben, denn die allen Sinnlichen

überlegenen Ideen von Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit können aus dem Sinnlichen nicht entsprungen sein; und wenn es für den Menschen auch keine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen giebt, so müssen wir doch wissenschaftlich erkennen können, wie wir auf diese Vorstellungen kommen und was sie gelten. Da sich nun bei der Durchmusterung der Erkenntniss unserer Vernunft bis jetzt diese Vorstellungen unserm Blicke noch nicht gezeigt haben, so muss in unserer unmittelbaren Erkenntniss noch etwas Verborgenes liegen, was sich bis jetzt unserer Beobachtung entzogen hat. Wir müssen daher noch einmal den Blick in uns werfen, um dasjenige zu suchen, was unsern bisherigen Beobachtungen entschlüpft ist. Zwei Dinge haben wir in der That noch nicht beachtet: die Idee der Vollendung, welche in unserer Erkenntniss liegt, und die Schranken, die an unserer Erkenntniss haften. Die Idee der Vollendung ist, wie sich zeigen wird, die ursprüngliche Grundvorstellung der Vernunft selbst, wie sie hinter der ganzen Erkenntniss steht; sie ist nemlich nichts anderes, als die objective synthetische nothwendige Einheit im Wesen der Dinge ohne Beschränkung gedacht. In unserer Naturerkenntniss aber kommt die nothwendige Einheit nur auf eine beschränkte Weise vor. Beides, die Schranken sowie die von unserer Vernunft mit Nothwendigkeit geforderte Vollendung lassen sich nicht durch Betrachtung der Theile unserer Erkenntniss, sondern nur durch Betrachtung des Ganzen in seiner Ganzheit entdecken. Bis jetzt haben wir von dem Mannigfaltigen ausgehend, die ursprüngliche Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit nur so beobachtet, wie sie durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmt, sich an dem Gehalt der Sinnesanschauung abdrückt. Vermöge der nothwendigen Einheit der transcendentalen Apperception macht sie aber auch Ansprüche an die Bestimmung des Gehalts der Erkenntniss selbst, und wir müssen daher jetzt weiter untersuchen welche. Zu diesem Ende müssen wir zuerst die Schranken unserer Naturerkenntniss nachweisen und dann zeigen wie die Vernunft diesen gegenüber die vollendete Einheit im Wesen der Dinge fordert.

§. 60.

Wir haben eine Erkenntnissweise **immanent** genannt, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung d. i. auf Gegenstände bezieht, deren Dasein in einer Sinnesanschauung gegeben ist, **transcendent** hingegen eine Erkenntnissweise, welche sich auf andere als sinnesanschaulich gegebene Gegenstände bezieht. Dann haben wir weiter gesehen, dass wir nur immanente Erkenntnisse besitzen, indem uns jedes Material von der Sinnesanschauung kommt. Das Gesetz der Immanenz beschränkt also unsre Erkenntniss auf den Horizont der Anschauung. Hier sind nun zwei Fälle möglich: entweder ist dieser Horizont auch die Grenze der Dinge ausser uns oder er ist nur die Grenze unserer Erkenntniss. Im letzteren Falle wäre unsere Erkenntniss **beschränkt**, im ersteren Falle hätten wir eine **unbeschränkte** Erkenntniss der Dinge und der Welt.

Findet nun eine **Beschränkung** unserer Erkenntniss statt oder nicht? und wie sollen wir diese Frage entscheiden? Durch Vergleichung unserer Erkenntniss mit dem Sein der Dinge selbst, welches der nächste Weg zu sein scheint, ist es nicht möglich. Denn wir können aus unserer Erkenntniss nicht heraus und wir können daher auch nicht die Erkenntniss und das Wesen der Dinge gleichsam zur Vergleichung neben einander stellen; die Selbsterkenntniss unserer Vernunft ist eine **schlechthin innere**, sie vermag nur ihre eigenen innern Verhältnisse, aber kein aus der innern Thätigkeit hinausgehendes Aeusseres zu beobachten. Es bleibt uns also auch für die Entscheidung dieser Frage nur der Weg der innern Selbstbeobachtung übrig. Hier bekommt nun das oben §. 46. 4) erörterte Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in seinem Verhältniss zur ursprünglichen Einheit der unmittelbaren Erkenntniss (der transcendentalen Apperception) eine besondere Wichtigkeit. In der Sinnenwelt findet nemlich die Abhängigkeit des Daseins der Dinge in Raum und Zeit von dem Gesetze der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung statt. Nun ist aber Folgendes klar. Das

Sein der Dinge selbst ist von ihrer Erkennbarkeit unabhängig. Das Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung zeigt uns aber, dass in unserer Erkenntniss die Existenz der Dinge von ihrer Erkennbarkeit abhängig wird und dass sie unter Bedingungen steht, die die Art dieser Existenz bestimmen.

Zufällig, im Sinne der reinen Kategorie, ist dasjenige Dasein, dessen Nichtsein möglich ist und möglich, dessen Nichtsein zufällig bleibt. Diese Begriffe finden aber ihre Anwendbarkeit in der Erfahrung nur durch die Verbindung mit ihren Zeitbestimmungen in den Forderungen des empirischen Denkens. Dieser Forderung gemäss ist zufällig, was bald ist, bald nicht ist. Zufällig ist Alles, was wir irgendwann und irgendwo finden. Es steht also unter Bedingungen des Raumes und der Zeit und wenn es eine Nothwendigkeit besitzt, so trägt es diese nicht in sich selbst, sondern erhält sie von etwas Anderem ausser ihm nach einem Gesetz. Das Zufällige im Dasein muss daher jederzeit als bedingt angesehen werden und es kann nur unter seiner Bedingung nothwendig sein. Nun ist aber der Unterschied der modalischen Kategorieen nur ein subjectiver der Auffassung; für die vollständige Erkenntniss des Gegenstandes ist alles mit Nothwendigkeit bestimmt. Wir können deshalb auch sagen: Nothwendig ist für uns das, was in unserer Erkenntniss durch das Wesen der Vernunft selbst, zufällig das, was nicht durch ihr inneres Wesen, sondern ein ihrem Wesen fremdes Gesetz der Anregung von aussenher bestimmt ist, was den Character der Sinnlichkeit ausmacht. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntniss, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperception (die ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft) und bestimmt also in der Einheit der transcendentalen Apperception ihren Gegenstand mit Nothwendigkeit; ist sie aber noch nicht gegeben, so bestimmt sie ihren Gegenstand gar nicht, also weder zufällig noch nothwendig, wie soll also hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen statt finden? Nur dadurch, dass die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntniss gegen die ursprüngliche Form nur

auf eine beschränkte Weise Statt findet, so dass eine beschränkte Nothwendigkeit in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurtheilt werden muss und die Vorstellungsweise derselben folglich nur einen subjectiven Werth erhält. Eine solche Beschränkung drückt sich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der reinanschaulichen Formen (des Raumes und der Zeit) aus, so dass hier das Wesen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, dass jedes einzelne Dasein in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines andern steht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkte aus ist die Geschichte der Welt durchaus nothwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber bleibt sie zufällig, weil in ihr keine erste Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluss gefunden wird.

Unsre Vernunft erkennt also die Beschränktheit ihres eigenen Wesens dadurch, dass sie sich bewusst wird, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntniss nur vermittelst zufälliger sinnlicher Anregung d. i. nur durch ein ihrem Wesen fremdes Princip der äussern Anregung zum Erkennen erhält. Dadurch entsteht ein Zwiespalt ihres eigenen Wesens: die eigene Form wird von dem fremden Gehalt nie erfüllt, und anstatt des Ganzen der erfüllten Form (der geschlossenen Totalität der Welt), was die transcendentale Apperception ihrer Natur nach fordert, findet sich gerade in der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntniss nur Erweiterung ohne Ende fort, indem der sinnlichen Anregung sich nur eine leere Form unterlegt, wobei die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form gerade das Characteristische ist. Obwohl also ganz in sich selbst befangen, wird die sinnliche Vernunft doch ihre Abhängigkeit vom Aeussern fühlen und sich selbst als beschränkte Vernunft erkennen.

Einheit und Nothwendigkeit ist das ursprüngliche Gesetz der Vernünftigkeit, welches unabhängig von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn für alle und jede zum Gesetz wird. Diesem Gesetz kann aber die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniss nie vollständig genügen. Da nemlich unsere

Vernunft nur vermöge äusserer Anregung zur wirklichen Aeusserung ihrer Thätigkeit im Erkennen gelangt, so liegt ihrer Erkenntniss kraft ihrer ursprünglichen Selbstthätigkeit für sich nur eine leere wesenlose Form ohne Gehalt zu Grunde, die ihre Erfüllung erst vom Sinn erwartet. Daher kann sich auch diejenige Form ihrer Erkenntniss, in der sie den gegebenen Gehalt zusammenfasst, nie zu einem vollendeten Ganzen zusammenschliessen Diese Form ist aber die Form der Anschauung d. i. Raum und Zeit. Daher tragen beide den Character der Unendlichkeit d. i. Unvollendbarkeit an sich. Das Schrankenbildende an unserer Erkenntniss ist also die reinmathematische Form der Anschauung d. i. der Raum und die Zeit.

Der Vernunft kommt ihrem innersten Wesen nach ursprüngliche Einheit in der Aeusserung aller ihrer Thätigkeiten zu. Ihr oberstes Gesetz ist daher: durchgängige nothwendige objective Einheit alles gegebenen Mannigfaltigen. Der Character der Sinnlichkeit dagegen ist: dass alle Anschauungen gegebener Gegenstände nur einzelne, zufällige Anschauungen eines durchgängig Mannigfaltigen sind, welche keine Bedingung der Vollendung in sich enthalten. Die Bestimmung der transcendentalen Apperception durch die Sinnlichkeit ist daher unvollendbar. Es findet also eine Incongruenz von Form und Gehalt in unserer Erkenntniss statt und daher kommt es, dass die Gegenstände, welche uns die Sinne zeigen, nicht den Begriffen entsprechen, welche sich die Vernunft von ihnen machen muss.

Das Uebergreifen der leeren Formen über den Gehalt bringt uns zuerst das Bewusstsein der Beschränktheit unserer Erkenntniss. Ich weiss, dass es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Zeit giebt, aber alle die Dinge, die da waren, die da sind und sein werden, kenne ich nicht. Ich weiss, dass der Raum sich nach allen Gegenden ins Unendliche ausdehnt, ich kenne die Orte, wo Dinge sind und sein können, aber diese Dinge selbst kenne ich nicht alle. Wie sich meine Erkenntniss auch erweitert und ausbreitet, so bleibt in derselben doch stets ein freies Feld für immer neue Gegen-

stände liegen, gleichsam ein leerer Platz, der unübersehbar ist, weil er sich ins Unermessliche ausdehnt. Das bringt ganz eigenthümliche Schwierigkeiten und Räthsel in unsere Erkenntniss.

In unserer Erkenntniss steht alle Mannigfaltigkeit der Dinge unter nothwendigen Gesetzen. Durch diese nothwendige Gesetzlichkeit besteht der Zusammenhang der Dinge, die Einheit der Welt. Diese Gesetzlichkeit oder überhaupt die objective synthetische Einheit und Verbindung stammt zuletzt aus den Kategorieen. Sie entspringt also aus der Vernunft, sie ist ein ursprüngliches Eigenthum der reinen Vernunft, dessen wir uns durch den Verstand bewusst werden. Die Mannigfaltigkeit der Dinge dagegen wird uns durch den Sinn gegeben. Die nothwendige Einheit kommt dann ferner zur Anwendung auf die Mannigfaltigkeit des gegebenen Gehalts durch den mathematischen Schematismus. Durch den mathematischen Schematismus nimmt die objective synthetische Einheit d. i. die nothwendige Verbindung und Verknüpfung der Dinge den Character der Naturgesetze und unsere sinnlich eingeleitete Erkenntniss den Character der Naturform an. In der Naturform haben wir aber eine Form der Sinnenwelt, welche sich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen gestalten kann. In der Natur ist Alles nach Maass, Zahl und Gewicht geordnet. Betrachten wir nun aber einmal diese Ordnungsnormen der Dinge.

Keine Zahl ist die kleinste, keine die grösste; jede Zahl ist nur ein Glied in einer Reihe ohne Anfang und Ende. Ueber jede gegebene Zahl hinaus kann ich mir grössere oder kleinere denken, so viel als ich will. Die Zahlenreihe ist nichts Abgeschlossenes, nichts Fertiges, sondern sie geht ohne jemals aufzuhören immer weiter, sie ist unendlich.

Aehnlich ist es mit dem Maasse bewandt. Es giebt kein Urmaass, welches die Einheit aller Längen wäre und aus dessen Zusammensetzung jede andere Länge entstanden wäre, sondern jedes Maass ist nur eine beliebig angenommene Länge, die grösser oder kleiner sein könnte, und die durch kein Gesetz mit mathematischer Nothwendigkeit bestimmt ist. Auch kann

man jedes solches Maass beliebig vielmal theilen, ohne dass man weiter auf einen letzten nicht weiter theilbaren Theil desselben käme. Dasselbe gilt auch vom Gewicht.

Welche Bedeutung hat nun aber diese Unvollendbarkeit der Zusammensetzung sowie der Theilung, diese Unendlichkeit von Raum, Zeit und Zahl für das Wesen der Dinge?

Man kann sich, ja man muss sich sogar die Räume des Himmels als unendlich vorstellen, aber man kann sich das Heer der Sterne in ihnen nicht als unendlich d. i. als unvollendbar denken. Denn ein unvollendbares Sternenheer würde gar kein für sich bestehender Gegenstand sein; es wäre das etwas, was ununterbrochen im Werden begriffen wäre ohne jemals ganz und auf einmal da zu sein. Das hat keinen Sinn, da wir die Sterne durch unser Denken und Erkennen nicht hervorbringen, so wie wir die Zahlen erzeugen; denn sie sind da d. i. schlechthin gegeben. Die Zahlen bilden wir, aber die Sterne bestehen nicht indem wir sie uns vorstellen und dadurch, dass wir sie uns vorstellen, sondern auch ohne dass wir sie uns vorstellen. Wir müssen daher das Heer der Sterne so wie überhaupt die Menge der Wesen, die das Ganze der Welt ausmachen, als eine gegebene Allheit denken. Dieses All der Wesen können wir uns aber nicht nach Zahlen vorstellen. Denn die Zahl aller Dinge müsste dann auch die schlechthin grösste Zahl in der ganzen Zahlenreihe sein. Eine solche giebt es aber nicht. Wie haben wir uns also diese Allheit zu denken? wie können wir uns eine Vorstellung davon machen? Wenn wir uns die Welt in ihrem ganzen Umfange d. i. als Ganzes denken wollen, so kann das nicht eher geschehen, als bis wir mit der Zusammensetzung aller ihrer Theile zu Ende gekommen sind. Das ist aber bei der Unendlichkeit des Raumes nicht möglich. Denn wo Raum ist, da können auch Körper sein und erst da würden die Sterne aufhören müssen, wo der Himmelsraum selbst aufhört. Soweit sich aber der Weltraum ausdehnt, so weit kann er auch mit Sonnen und Körpern erfüllt sein. Da dieser nun nirgends aufhört, sondern über jede Grenze hinausgeht, so ist es auch nicht nothwendig, dass das Sternenheer irgendwo sein Ende erreiche. Wenn wir von Stern

zu Stern durch die Tiefe der Himmelsräume wandern, so kommen wir in der Reihe der Weltkörper doch nie zur äussersten der Sonnen. Sowie der Raum unendlich ist, so ist auch die Zahl der Dinge in ihm unendlich. Diese Unendlichkeit widerspricht aber ihrer Allheit und somit der Vollendung des Ganzen, wozu alle Theile nothwendig gehören. Man kann wohl sagen: es giebt so viele Dinge in der Welt als wirklich existiren. Aber wie viele existiren denn? wie gross ist die Zahl derselben? Darauf fehlt uns die Antwort und warum fehlt sie uns? Der Grund davon liegt in der Unendlichkeit von Raum und Zeit.

Raum und Zeit haben keine Grenze. Die Welt befindet sich aber in Raum und Zeit. Daher erkennen wir auch keine Grenze der Welt. Denn was sollte die Welt begrenzen? Sie selbst thut es nicht. Raum und Zeit können es aber noch weniger thun, denn sie sind selbst grenzenlos.

Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ist wie das schon das Wort ausdrückt eine Negation, also eine Schranke, die am Raum und an der Zeit haftet, und diese Beschränkung theilt sich nicht nur allen Dingen mit, die im Raum und in der Zeit sich befinden; sondern auch den Naturgesetzen, unter denen diese Dinge stehen.

Durch das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung wird die Sinnenwelt selbst zu einem Unvollendbaren. Denn bei der Zufälligkeit alles Gegebenen kann es zu keinem nothwendigen Abschluss des Ganzen kommen. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen kann in der Sinnenwelt nie vollständig erreicht werden. Diese Unvollständigkeit stammt aus den Formen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und sie zeigt sich darin, dass in den Formen, in denen wir die Welt und das Wesen der Dinge erkennen, in den Formen des Raumes, der Zeit und der Naturgesetze das All der Dinge nicht vollständig gegeben werden kann. Wir haben das Bewusstsein, dass wir weder alle Dinge kennen noch jedes durch und durch. Zu diesem Bewusstsein, dass es mehrere und andere Dinge gebe als die, die wir jedesmal erkennen, und dass in einem Dinge noch mehr ist, als wir in ihm finden,

würden wir nicht gelangen können, wenn wir nur die Dinge selbst unmittelbar erkenneten und nicht auch noch allgemeine und nothwendige Bedingungen, welche von dem Dasein der Dinge verschieden sind, und von denen doch die Art ihres Daseins abhängt. Durch die Art, wie wir die Dinge den allgemeinen und nothwendigen Bedingungen unterworfen erkennen, wissen wir, dass es noch mehreres giebt, ohne dieses mehrere doch selbst zu erkennen, und sind daher genöthigt die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss anzuerkennen. Der Grund der Beschränktheit unserer Erkenntniss liegt in der Sinnlichkeit d. i. in der Abhängigkeit unsers Geistes von äussern Anregungen.

Hätte ein erkennender Geist sein Leben ganz aus sich selbst und in sich selbst, so möchte seine Erkenntniss klein oder gross sein, er wäre sich selbst genug, wäre von keinem andern Dinge abhängig und könnte kein Gefühl von Mangel in sich haben. Seine Erkenntniss würde ein in sich geschlossenes vollständiges Ganzes ausmachen. Da würde die Erkenntniss der Dinge nicht von ihren allgemeinen und nothwendigen Bedingungen verschieden sein. Dieser Geist würde sich kein leeres Wo und Wann vorzustellen haben, sondern jeder Ort, den er erkennete, wäre ihm ein erfüllter Ort.

In einer sinnlichen Vernunft dagegen liegen Grundbedingungen dessen, wie sie allein zu erkennen vermag; aber sie kann sich nicht selbst bestimmen, was sie erkennt, darin ist sie von sinnlichen Anregungen abhängig. In dieser Vernunft wird daher, wenn sie zur Selbsterkenntniss gelangt, ein Gefühl des Mangels entstehen und ihre Erkenntniss muss die eigenthümliche Grundgestalt haben, dass sie nie zum geschlossenen Ganzen werden kann. Denn die Bedingungen der Anregung liegen ja nicht in ihr selbst; in ihr ist also auch nie bestimmt, ob es nicht immer noch mehr Anregungen geben kann. Wie gross auch schon der Kreis ihrer Erfahrungen sein mag, so bleibt ihr daneben doch immer die Erwartung noch neuer möglicher Erfahrungen, ohne dass das Ganze ihrer Erkenntniss jemals zu einem Abschluss gelangen kann.

Die Sinnenwelt stellt sich uns daher gleichsam wie ein unermessliches Land ohne Begrenzung dar. Diese Grenzenlosigkeit der Ausdehnung kann leicht den Schein erzeugen, als ob Alles mit dem Diesseits abgeschlossen und kein anderes Land jenseits mehr vorhanden sei. Denn wo sollte wohl der Raum für ein solches Land herkommen? Dabei müssten wir uns wohl beruhigen, wenn nur Diesseits selbst nichts mehr zu wünschen übrig bliebe. Dies ist indessen nicht der Fall. Wenn man frägt, wo der Punkt zu suchen sei, von wo aus wir von dem Diesseits zu dem Jenseits, aus der Sinnenwelt in das Reich des Uebersinnlichen hinübergeführt werden, so lässt sich derselbe genau angeben. Er liegt in den Mängeln dieser Welt. Die vollendete Einheit, welche nach unserer Vernunfteinsicht im Wesen der Dinge Statt finden muss, besteht nicht in der Sinnenwelt und ist in dieser unmöglich. Dies zwingt uns Etwas vorauszusetzen, für dessen Wahrnehmung wir kein Organ haben, das nicht in unsre irdischen Sinne fällt, das also jenseits der Sinnenwelt liegt, das aber gleichwohl die von unserer Vernunft geforderte höchste Einheit enthält, in welchem die Entzweiung alles Irdischen endet. Wir hoffen auf dieses Jenseits, wo die täglich fühlbaren Lücken unserer Erkenntniss ebenso ausgefüllt werden, wie die Lücken der irdischen Gerechtigkeit im Weltenlauf. Wir finden uns also mit unserer Erkenntniss ebenso wie mit den praktischen und gemüthlichen Forderungen unserer Natur auf ein J e n s e i t s verwiesen, in welchem das Diesseits seine Auflösung und Vollendung finden soll. Alles Endliche und Bedingte setzt ein Unbedingtes, alles Gute und Sittliche ein Heiliges als seinen letzten Grund voraus. Da wir nun aber dieses Unbedingte und Heilige in der Sinnenwelt nie finden, so sind wir genöthigt, es jenseits in einer andern, übersinnlichen Welt zu suchen.

§. 61.

Platon bezeichnete mit dem Ausdruck I d e e etwas, was nicht nur niemals in die Sinne fällt, sondern was sogar noch ausser dem Gebiete der mathematischen Erkenntniss (*διάνοια*)

liegt und in das Gebiet des nur Denkbaren (νόητον) gehört. Im Sinne der platonischen Philosophie gab Kant dem Worte Idee wieder eine höhere Bedeutung zurück, indem er darunter eine Vorstellung verstand, der niemals ein adäquater Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann.

Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand nicht in einer bestimmten Erkenntniss gegeben werden kann. Die Bestimmtheit der Erkenntniss besteht aber in der Verbindung von Anschauung und Begriff in derselben, es gehört dazu, dass sich in ihr Anschauung und Begriff genau entsprechen. Die Unbestimmtheit der Vorstellung in den Ideen kann daher im Allgemeinsten von zwei Arten sein. Einmal kann der Begriff über dasjenige hinauslangen, was sich anschaulich vorstellen lässt und im andern Falle kann umgekehrt die Anschauung den Begriffen überlegen bleiben, indem sie von ihnen nicht erschöpft werden kann. Dies giebt zwei Klassen von Ideen: logische und ästhetische. Die Idee ist kein Hirngespinnst, keine Chimäre. Denn die letztere hat keine Realität, während die erstere Anspruch an Realität machen kann. Gerade durch Ideen gelangt unsere Vernunft zum Selbstbewusstsein ihrer Selbstständigkeit der Anlage nach, wenn sie gleich in der Ausführung immer beschränkt bleibt.

Das Vermögen der Ideen entspringt aus dem Verhältniss der ursprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception (des geschlossenen Ganzen unserer unmittelbaren Erkenntniss) zum Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung. Da nemlich unsere Vernunft an einen Sinn gebunden ist, so entsteht ihr die Trennung von Form und Gehalt ihrer Erkenntniss, und da sie die erstere kraft ihrer ursprünglichen Selbstthätigkeit, den letztern aber durch die zufällige äussere Anregung derselben besitzt, so greift die Form über den gegebenen Gehalt hinaus und es gilt für den letztern das Gesetz der Zufälligkeit seiner mathematischen Zusammensetzung. Der Raum langt über alle uns bekannten Dinge, die Zeit über alle uns bekannten Begebenheiten und die Zahl über alle uns zählbaren Gegenstände hinaus. Wir behalten leere Räume und leere Zeiten neben den erfüllten und gewinnen dadurch

einen Spielraum für Möglichkeiten. Das Verhältniss der wirklich gegebenen Anschauung zur nothwendigen Form lässt jedesmal noch Platz für die willkürliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken liesse; was nicht der Fall sein würde bei einer nothwendigen und nicht bloss zufälligen Erfüllung der Form. Dieser Spielraum von Möglichkeiten, sich das Gegebene anders zu denken und willkürlich abzuändern, bereitet uns zuerst den Boden für die Ideen. Diesen Spielraum selbst werden wir aber in den Momenten des gegebenen Gegenstandes d. i. in unserer Vorstellung der Quantität und Qualität zu suchen haben. Das Anderssein als das Gegebene kann man sich nemlich auf zweierlei Weise vorstellen: das einemal kann man sich die Form der Anschauung, das anderemal den Gehalt anders vorstellen. Die Form des Gegebenen ist die reinanschauliche Form der Zusammensetzung und diese hängt in der Natur von dem Naturgesetz ab, denn sie ist die Gestalt der Naturdinge und diese Gestaltung ist das Resultat der Wechselwirkung der Stoffe. Wir können nun aber auch ohne Rücksicht auf diese Abhängigkeit der Gestaltung von der Naturgesetzlichkeit uns dieselbe willkürlich anders vorstellen, indem wir das Gegebene anders combiniren. Den Gehalt der Anschauung können wir aber nur anders denken, indem wir die gegebene Qualität des Dinges negiren. Die Ideen bilden sich daher entweder durch Combination oder durch Negation. Auf die erstere Weise entstehen die ästhetischen, auf die andere die logischen Ideen. Aesthetische Idee ist eine Form der Anschauung, welche als Ganzes dem Vermögen der Begriffe überlegen ist. Solche Formen werden dann als schön oder erhaben beurtheilt. Wenn wir einen Gegenstand schön finden, so liegt in seiner Form ein Zauber, den wir wohl fühlen, aber nicht in Begriffe auflösen und durch Begriffe ausdrücken können. Es liegt dann eine höhere Bedeutung in dem Gegenstande, die durch keinen Mittelbegriff aus einem Naturgesetz erklärt werden kann. Logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegentheil alles Gegebenen über-

haupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns also einzig die Negation (Verneinung), denn durch Combination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Combination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

§. 62.

Durch unsere metaphysischen Untersuchungen haben wir mancherlei seltsame und räthselvolle Dinge in uns kennen gelernt: erst eine Anschauung *a priori* d. h. eine Anschauung, die vor der Beobachtung des Gegenstandes, also auch vor der Gegenwart des Gegenstandes stattfindet; dann eine unmittelbare Erkenntniss der Vernunft, die ursprünglich dunkel ist, die also wie ein Geheimniss in uns liegt, das auf seine Offenbarung wartet, wie ein verborgener Schatz, der erst entdeckt und dann gehoben werden muss. Wir haben endlich eine merkwürdige Täuschung kennen lernen, welche uns den Schein eines höhern Wissens vorgaukelt. Aber jetzt, da wir auf das Gebiet der Ideen kommen, gelangen wir erst in das wahre Reich der Räthsel. Wir kommen hier auf Dinge, die wir uns vorstellen müssen und die dennoch der Klarheit der mathematischen Erkenntniss zuwider sind. Das mathematische Naturgesetz der Grösse behauptet Unabzählbarkeit der Wesen in der Welt, das Wesen der Dinge selbst fordert vollendete Allheit derselben. Dies ist zwar nur eine Idee, die keine Erfahrung jemals erreichen kann, aber wir können uns die Welt als Ganzes doch nicht anders als nach dieser Idee vorstellen. Das Gesetz der Stetigkeit schreibt allem Zusammengesetzten und Ausgedehnten unendliche Theilbarkeit vor, das Wesen der Dinge dagegen verlangt, dass alles Zusammengesetzte aus letzten einfachen d. i. selbstständigen für sich bestehenden Theilen bestehe. Es ist dies jener Satz, auf den Leibnitz vermittelst der Amphibolie der Reflexionsbegriffe seine Monadenlehre gründet. Da nun die Qualität des Realen

in der Natur (vermöge des Grundsatzes der Anticipation der Wahrnehmung) dem Gesetz der Stetigkeit und somit dem Gesetz der unendlichen Theilbarkeit unterworfen ist, so müssen wir uns die Realität in der Idee anders vorstellen, als wir sie in der Wirklichkeit finden, was anzudeuten scheint, dass das Reale selbst im Wesen der Dinge anders beschaffen ist, als wie wir es in der Natur erkennen. Die Naturgesetze der Bewirkung und der Wechselwirkung verknüpfen das Wesen der Dinge durch den Zeitverband und machen das Dasein derselben wechselseitig von einander abhängig, und da die Zeitreihe selbst unendlich ist, so treffen wir überall in der Natur einen Abfluss und eine Ableitung der Dinge von einander, aber nirgends eine erste Quelle der Dinge an. Die Vernunft sieht sich aber genöthigt, einen solchen Anfang der Bewirkungen vorauszusetzen. Da nemlich das Dasein eines Dinges nur dann nothwendig für sie ist, wenn sie dasselbe als Wirkung einer Ursache erkennt, so kann sie nur dadurch befriedigt werden, dass sie zuletzt auf eine Ursache kommt, die nicht wiederum durch etwas anderes bedingt ist. Unsre Naturerkenntniss endlich ist von der Art, dass die Gesetze in ihr allein nothwendig und selbstständig sind, das Dasein der von ihnen abhängigen Gegenstände aber nur zufällige Wirklichkeit besitzt. So wenig als man nun aber den Schatten als etwas für sich Existirendes betrachten kann, so wenig kann man eine bloss abstracte, wenn auch nothwendige Form der Existenz der Dinge, die kein Wesen in sich hat, als etwas an sich Bestehendes und als die letzte Bedingung alles Bedingten ansehen.

Die Vernunft fordert also auch die nothwendige Einheit des Gehalts ihrer Erkenntniss d. i. vollendete Einheit des Wesens der Dinge. Sie verlangt vollendete Allheit des Ganzen, Einfachheit des Theils, Uranfang der Bewirkungen und Nothwendigkeit der Existenz des Wesens. Dies sind zwar Forderungen, die sich in der Natur nicht realisiren lassen, mit denen sie sich aber dennoch nicht abweisen lässt. Kein Mensch kann sich diesen Forderungen entziehen, sie dringen sich mit so unwiderstehlicher Gewalt auf, dass man sich anfangs nur

ungern dazu bequemt, die mathematische Unvollendbarkeit einzugestehen und sich vielmehr lieber allerlei Hypothesen ersinnt, um den Ansprüchen der Vernunft, der Natur der mathematischen Anschauung zum Trotz, einen gewissen Anschein von Realität in der Natur zu geben. Man fingirt sich ein kugelförmiges Weltall, um der Welt doch eine Begrenzung und geschlossene Allheit zu geben. Man fingirt sich Atome, um das Einfache in die Natur einzuführen. Man erdenkt sich ein Chaos, um doch einen uranfänglichen Zustand zu haben, von dem aus die Geschichte der Welt ihren Anfang nehmen könnte. Aber alle diese philosophischen Fictionen müssen doch zuletzt vor der mathematischen Klarheit der Naturerkenntniss weichen.

§. 63.

Das Resultat aus dem Vorigen können wir so aussprechen: die Naturgesetze enthalten noch nicht das vollständige Weltgesetz. Dies letztere müssen wir also noch bestimmen und wir können es nur aus der reinen Vernunft selbst schöpfen. Die Naturgesetzlichkeit befriedigt die Vernunft nicht, weil daran nooh etwas zur Vollständigkeit fehlt. Dies Fehlende ist nun, wie wir sogleich sehen werden, nichts anderes als das Unbedingte.

Die Naturgesetzlichkeit führt uns vermöge ihres mathematischen Characters auf Reihenfolgen von Bedingungen, wobei jedes folgende Glied der Reihe von dem vorhergehenden abhängig ist, und welche das Sonderbare an sich haben, dass sie auf der Seite der Bedingungen ins Unendliche zurücklaufen. Jeder gegebene Raum ist durch grössere Räume, jeder gegebene Theil durch kleinere Theile, jede gegebene Erscheinung in der Natur durch vorhergehende Ursachen und Zustände bedingt. Nun nennen wir den Fortgang in einer Reihe von den Bedingungen zu dem Bedingten progressiv, gehen wir aber umgekehrt von dem Bedingten aus und steigen zu den Bedingungen aufwärts, so durchlaufen wir die Reihe rückwärts, der Fortgang ist daher regressiv. In der Na-

tur giebt es also Reihen mit **unendlichem Regressus.** Wir kommen in dem Regressus der Zusammensetzung auf keinen letzten, Alles umfassenden und nicht weiter zu vergrössernden Raum, ebenso wenig kommen wir im Regressus der Theilung auf einen letzten, nicht mehr aus andern Theilen bestehenden Theil oder im Regressus der Entstehung auf eine letzte Ursache und einen uranfänglichen Zustand. Die **absteigende** oder progressive Reihe kann wohl ohne Ende fort gehen, weil sie nur eine **werdende** ist, dagegen ist ein unendlicher Regressus der Bedingungen unmöglich, weil die Reihe bis auf ein gegebenes Glied schon **ganz da ist. Wenn das Bedingte gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen und zwar vollständig gegeben sein**, denn das Bedingte ist ja eben nur durch **alle** seine Bedingungen möglich. Z. B. Jeder gegebene Mensch ist das Kind seiner Eltern und er würde nicht da sein, wenn diese nicht wären, und auch diese würden wiederum ohne ihre Eltern nicht gewesen sein, und so geht es in der Reihe der Voreltern rückwärts bis zu einem ersten Elternpaar. Ohne dieses würde die ganze Reihe der Abstammungen und somit auch der gegebene Mensch nicht dasein können. Dagegen kann man von einem Elternpaar in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und sich auch ganz wohl denken, dass sie wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und als schon seiend voraussetzt, sondern nur als was Bedingtes, das erst wird und dieses Werden kann ohne Ende fortgehen. Die **Totalität aller Bedingungen** zu einem gegebenen Bedingten oder die Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus ist also der **nothwendige** Grundgedanke der Vernunft, mit dem aber die **Wirklichkeit** der Dinge nicht übereinstimmt. Dasjenige, was allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, ist das **Unbedingte** oder **Absolute.** Die absolute Vollständigkeit einer regressiven Reihe kann niemals durch den endlosen Fortschritt der Reihe, sondern nur durch das letzte Glied erreicht werden. Nur das, was eine Reihe von Bedingungen als letztes Glied

begrenzt, nicht aber die Reihe selbst kann das Unbedingte oder Absolute sein. Denn eine Reihe von lauter bedingten Bedingungen als ein unbedingtes Ganzes sich zu denken, ist ein Widerspruch. Das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, das diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist.

Nun sagt man von einem Begriffe, der zwar in sich richtig, aber in der Ausführung niemals erreicht werden kann: er sei nur eine Idee. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Sein und der Beschaffenheit des Gegenstandes nach sehr viel, seiner Erkennbarkeit nach aber eben darum sehr wenig. Man wird daher auch sagen können: das absolute Ganze aller Gegenstände ist nur eine Idee, denn da wir uns kein Bild davon entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Das Absolute ist daher auch nur eine Idee. Denn da in der Natur oder Sinnenwelt Alles unter Bedingungen der Erkenntniss und der Art seines Daseins steht, so kann das Unbedingte nicht darin vorkommen. Allein obschon wir durch diese Idee kein Object bestimmen können, so ist sie dennoch nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben. Diese der Vernunft unvermeidlichen und daher für sie nothwendigen Vorstellungen vom Unbedingten oder Absoluten nennen wir mit Kant transcendentale Ideen.

Die Idee des Absoluten ist die Uridee der Vernunft, der oberste Ring in der ganzen Kette unserer Erkenntniss. Obgleich in der Sinnenwelt kein ihr congruirender Gegenstand jemals gegeben werden kann, so muss ihr dennoch eine, wenn auch uns jetzt noch unbegreifliche Realität zukommen. Denn der Satz, dass alles Bedingte seinen letzten Grund nur im Unbedingten haben könne, ist so unmittelbar gewiss als der, dass jedes Bedingte in seiner Bedingung gegründet sein müsse. Daraus folgt aber, dass wenn irgend etwas als Bedingtes existirt, das Unbedingte gleichfalls existiren müsse. Die Ueberzeugung von der Wahrheit und objectiven Giltigkeit dieser Idee ist daher mit dem Glauben an die Wahrhaftigkeit unserer Vernunft aufs Engste verbunden. Wir müssten unsre eigene

Vernunft, also den innersten, lebendigsten Kern unsers Wesens und Erkennens erst zur Lügnerin erklären, wenn die Idee des Absoluten nichts als ein Wahngebild sein sollte. So gewiss wir an die Wahrheit unserer Anschauung glauben, so gewiss wir von der Wirklichkeit der Dinge überzeugt sind, so gewiss muss auch der Idee des Absoluten eine, wenn auch übersinnliche, Wirklichkeit zukommen.

§. 64.

Das Princip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus, wie es Kant nennt, oder das Princip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten d. i. der Grundsatz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war, ist das Princip der Ideenlehre. Dieser Grundsatz lässt sich auch so aussprechen: das Wesen der Dinge kann nicht an sich unvollendbar, sondern muss an sich vollendet sein. In dieser Fassung des Ausdrucks nennt ihn Fries den Grundsatz der Vollendung. Er ist das höchste objective Princip der Vernunft, der synthetische Grundsatz der reinen Vernunft selbst. Dieser Satz ist nun offenbar synthetisch, denn in dem Begriffe „der Möglichkeit des Bedingten" liegt wohl analytisch der Begriff der Bedingung, aber der Begriff der Allheit seiner Bedingungen oder des Unbedingten kommt synthetisch zu ihm hinzu. Dass er aber nicht aus der Erfahrung entspringt, sondern *a priori* gilt, sieht man schon daraus, dass er nicht nur der Sinnesanschauung, sondern sogar der mathematischen Anschauung widerstreitet. Spinoza sprach ihn auf etwas undeutlichere Weise in der Form aus: „Alles ist Eins" Er hatte darin ganz Recht, dass er diesen Satz als den höchsten Grundsatz unserer Vernunft betrachtete, aber er fehlte darin, dass er ihn in ein Axiom verwandelte und ihn als solches auf die Natur anwenden wollte, indem er glaubte, dass sich das „All"-aus dem „Einen" ableiten lasse. Wäre Spi-

noza zum Gefühl seiner eigenen Unwissenheit gelangt, so hätte er sich gestehen müssen, dass er gar nicht wisse, was „Alles" sei.

Der Grundsatz der Vollendung ist im Grunde nichts anderes, als die ursprüngliche Grundvorstellung der reinen Vernunft angewendet auf den Gehalt unserer Erkenntniss ohne Rücksicht auf die Sinnlichkeit und das aus ihrer Natur entspringende Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung. Er spricht daher die Emancipation des Seins der Dinge selbst von der Zufälligkeit ihres Gegebenseins für unsre Erkenntniss aus. In unserer Erkenntniss findet Zufälligkeit des sinnlich gegebenen Gehalts und Nothwendigkeit der reinvernünftig gegebenen Form statt. Wir erkennen wohl mit Nothwendigkeit die Form der Welt (die Gesetze der Natur), aber dadurch ist noch nicht das All der Dinge bestimmt. Was wir für Dinge erkennen, das bleibt zufällig. Unsrer Erkenntniss fehlt daher an ihrer Vollendung Einheit und Nothwendigkeit des Gehalts, sie besitzt nur eine nothwendige Einheit der Form. Wäre unsre Vernunft nicht sinnlich beschränkt, so würde nicht nur die Form, sondern auch der Inbegriff aller existirenden Dinge durch sie selbst gegeben sein, das Dasein der Dinge würde dann die Nothwendigkeit des Gesetzes selbst haben und wir würden gar keinen Unterschied zwischen Form und Gehalt mehr zu machen vermögen, da das unterscheidende Merkmal der Nothwendigkeit der einen und der Zufälligkeit des andern alsdann wegfiele. Aber zufolge ihrer sinnlichen Beschränktheit kann sich unsere Vernunft den Gehalt ihrer Erkenntniss nicht selbst geben. Darum ist dieser auch kein vollständiger Inbegriff, kein vollendetes Ganzes, sondern die Form greift über jeden gegebenen Gehalt hinaus und die Dinge treten in unserer Erkenntniss unter ihrem eigenen Wesen fremde Bedingungen der Erkennbarkeit, die das Gegebenwerden des Gehalts zu keinem nothwendigen Abschluss bringen, sondern nur Raum für immer neue Auffassungen noch unbekannter Dinge übrig lassen, wodurch die Sinnenwelt den Character der Unvollendbarkeit erhält.

§. 65.

Wir sehen also, dass wir die Idee der Vollständigkeit mit den Formen der nothwendigen Einheit noch zu verbinden haben, um das ganze volle Weltgesetz zu erhalten. Die Vernunft fordert nach den vier Titeln der Kategorientafel:

1. Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Gegenstände.

2. Die absolute Vollständigkeit
der
Theilung
eines gegebenen Gegenstandes.

3. Die absolute Vollständigkeit
der
Entstehung
einer Erscheinung überhaupt.

4. Die absolute Vollständigkeit
der
Abhängigkeit des Daseins
des Veränderlichen.

Die Idee dieser Vollständigkeit liegt in unserer Vernunft, unangesehen ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Die Erkenntniss, welche wir wirklich von der Welt haben, entspricht aber nicht diesen unabweisbaren Forderungen der Vernunft. Die Welt in Raum und Zeit ist kein Ganzes und kann niemals ein Ganzes werden. Alle Zusammensetzung des Realen in Raum und Zeit gelangt zu keiner absoluten Totalität. Ebenso wenig giebt es eine vollendete Theilung desselben, wodurch man auf das Einfache käme. In der Natur ist alles Reale, dessen Dasein wir anschaulich erkennen, irgendwo im Raume, irgendwann in der Zeit. Raum und Zeit sowie Zahl und Grad messen sich aber nach Reihen ohne Ende ab, in denen kein Grösstes und kein Kleinstes gegeben werden kann. In der Natur ist daher jedes Ganze ein begrenzter Theil in einer un-

vollendbaren Reihe. Jede Zusammenfassung zu einem Ganzen in ihr trägt somit schon den Character der Endlichkeit oder der Beschränktheit der Realität an sich.

Wir erkennen die Welt in Raum und Zeit unter Naturgesetzen. Raum, Zeit und Gesetz sind in unserer Naturerkenntniss selbstständig und nothwendig. Das Dasein der wirklichen Wesen ist von ihnen abhängig und zufällig. Aber Raum, Zeit und Gesetz, diese Beherrscher der Dinge, sind blosse Formen der Zusammensetzung und Verknüpfung, sie sind wesenlos und leer, sie sind für sich Nichts. Vermöge dieser Abhängigkeit von Naturgesetzen finden wir jedes einzelne Wesen mit andern in Wechselwirkung, so dass kein Ding seine Zustände sich selbst zu bestimmen vermag, sondern in der Bestimmung seiner Zustände von andern abhängig bleibt. Diese wechselseitige Abhängigkeit der Dinge von einander aber hat, da sie im Zeitverband stattfindet, weder Anfang noch Ende.

Die Idee der Vollständigkeit, welche mit Nothwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, widerstreitet also der mathematischen Form, welche sich wirklich an unserer Erkenntniss findet, und die Idee des Absoluten stimmt daher mit der Wirklichkeit nicht zusammen. Wie können wir nun unserer mathematischen Naturerkenntniss zuwider jene Allheit der Wesen, jene Einfachheit der Theile, jenen Uranfang der Bewirkungen, jene Nothwendigkeit der Wesen uns vorstellen, welche die Vernunft mit Nothwendigkeit fordert? Nur, wenn wir die Schranken unserer Erkenntniss aufgehoben denken. Die Idee des Absoluten ist in der That nichts anderes, als die Idee der Negation der Schranken unserer Erkenntniss. Der Grundsatz der Vollendung fordert nemlich, dass wir über die Erfahrung d. i. über den mathematischen Schematismus der Kategorieen oder die unvollständige und unvollendbare Naturgesetzgebung hinausgehen. Aber nach dem Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss können wir nicht positiv, sondern nur negativ über den mathematischen Schematismus hinaus, indem wir die Beschränkungen aufheben, die an dem mathematischen Schematismus haften. Diese Schranken können wir aber nicht anschaulich, sondern

nur denkend d. i. nur durch Reflexion aufheben. Die Form der Reflexion, um etwas Gegebenes aufzuheben, ist aber die Verneinung. Nun ist aber eine Schranke selbst schon eine Negation, die an Etwas haftet. Beschränkung der Realität ist Negation des Absoluten der Realität. Wir gelangen also zur Vorstellung des absolut Realen nur durch Negation dieser Negation d. i. nur durch doppelte Verneinung.

Wenn wir nun vermittelst der Idee des Absoluten die Tafel der Kategorieen durchgehen und bestimmen, so erhalten wir folgende

Tafel aller transcendentalen Ideen:

1. Quantität:	2. Qualität:
absolute Totalität oder Einheit des All (Welt).	absolute Realität als Einfaches.
3. Relation:	**4. Modalität:**
Idee der Seele, Idee der Freiheit, Idee der Gottheit.	Ewigkeit.

Da uns alle Realität in der Anschauung gegeben ist, die in der Anschauung gegebene Realität aber jederzeit beschränkt ist, so bleibt uns im Moment der Beschaffenheit für die Vorstellung der unbeschränkten Realität als Qualität in der Idee nur die Idee des Absoluten selbst oder der Aufhebung der Schranken stehen ohne allen positiven Inhalt. Wollen wir aber die Realität (Beschaffenheit) des Absoluten selbst denken, so müssen wir das Gesetz der stetigen gradweisen Bestimmung jeder sinnesanschaulich gegebenen Realität aufgehoben denken und damit kommen wir auf die Idee des Einfachen.

In dem Moment der Quantität ist die Grösse durch den mathematischen Schematismus an die Zahlform gebunden, welche ihr das Gepräge der Unabzählbarkeit d. i. Unvollendbarkeit aufdrückt. Wenn wir nun diese Beschränkung aufgehoben denken, so kommen wir auf die Vorstellung der absoluten Totalität d. i. des Ein und All der vollendeten Grösse.

In dem Moment der Relation müssen wir die Kategorieen von Wesen, Ursache und Gemeinschaft absolut bestimmen. Das absolute Wesen können wir uns nur denken in der Idee der Seele, die absolute Ursache in dem freien Willen und die absolute Gemeinschaft durch die Gottheit. Wenn wir nemlich die Gemeinschaft aller Dinge durch die Totalität aller Bedingungen derselben bestimmen, so kommen wir, wie wir sehen werden, auf die Idee der Gottheit, als das Wesen, durch welches jene Gemeinschaft allein absolut möglich ist.

In dem Moment der Modalität endlich erhalten wir die absolute Bestimmung des Daseins der Dinge als Ewigkeit. Die Sprache der Frömmigkeit pflegt von einem sterbenden Menschen zu sagen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit. Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen gemeint sein. Von der Grösse dieser Dauer haben wir keinen irgend bestimmbaren Begriff, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt. Wo es keine Zeit giebt, da hat auch kein Ende statt, und somit können wir uns von der Ewigkeit des Daseins keinen (als bloss negativen) Begriff machen. Die Zeit selbst ist unendlich (unvollendbar) und in jedem Daseienden, das anfängt und aufhört zu sein, nur endlich. Das Sein durch alle Zeit (das zeitliche Schema der Nothwendigkeit) ist immer nur noch Endlichkeit, denn wir kommen damit aus der Zeit nicht heraus, dass wir die beiden Punkte des Anfangs und des Endes der Existenz in ihr selbst nur ins Unendliche hinausschieben; das ewige Sein aber ist ein Sein ausser der Zeit selbst. Ewigkeit ist also der Endlichkeit entgegengesetzt, aber die Vorstellung der Ewigkeit hat für uns keinen andern Inhalt als den der Negation des Zeitverlaufs.

Diese Tafel der transcendentalen Ideen läuft genau dem mathematischen Schematismus der Kategorieen parallel. Bloss

in dem Moment der Modalität findet sich eine Abweichuug. Es giebt nemlich in diesem Momente drei Schemate und doch nur eine Idee. Das kommt daher, dass der Unterschied der modalischen Kategorieen aus der Trennung von Form und Gehalt in unserer Erkenntniss entspringt, der gerade durch die Idee des Absoluten aufgehoben gedacht wird. In der Idee der Ewigkeit sind nemlich die Unterschiede des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen für das Sein der Dinge selbst aufgehoben. Der Grund der Abweichung liegt mithin in der bloss subjectiven Natur der modalischen Kategorieen.

In dieser Tafel besitzen wir das vollständige System der Ideen aus reiner Vernunft und wir sind sicher, dass uns keine einzige derselben fehlt. Denn die Kategorieen sind der letzte Grund aller unserer Naturerkenntniss. Im menschlichen Geiste übersteigt aber einzig die Idee einer vollständigen Einheit im Wesen der Dinge jene Naturbegriffe. Diese Idee der vollständigen Einheit vermögen wir aber nur durch die Unbeschränktheit der Naturbegriffe auszudenken.

Das Gesetz ihrer Bildung vor der Reflexion zeigt uns den negativen Ursprung der Ideen des Absoluten. An sich und dem Sein der Dinge nach ist allerdings das Absolute d. i. die in jeder Beziehung unbeschränkte Realität das Positiveste, was es nur geben kann, und von allen Negationen befreit. Aber für unsre Erkenntniss steht die Sache gerade umgedreht. Für unser Bewusstsein ist die Idee davon gerade das Negativste, was wir denken können, und was wir nur erreichen durch Negation der Schranken unserer Erkenntniss d. i. durch doppelte Verneinung. Alle Realität ist uns nemlich durch die Anschauung der Sinne gegeben und daher afficirt von Unvollendbarkeit und Stetigkeit d. i. den Beschränkungen des Raumes und der Zeit. Jedes uns gegebene Reale ist immer nur ein beschränkter Theil aus dem Ganzen; jede anschaulich gegebene Realität ist immer an die Schranke der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein Bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt. Wollen wir die Realität des Absoluten selbst denken, so müssen wir jene Beschränkungen aufgehoben denken. Wenn

eine Sache beschränkt ist, so haftet an der Vorstellung derselben eine Negation und wenn wir uns die Beschränkung aufgehoben denken, so negiren wir diese Negation. Die Vorstellung, auf die wir dadurch kommen, ist offenbar durch doppelte Negation entstanden. Da nun alles Reale nur auf eine beschränkte Weise von uns erkannt wird, so können wir nur durch Negation dieser Negation d. i. durch doppelte Verneinung zur Idee des Absoluten gelangen. Diese Idee kann daher nicht, wie es der speculative Rationalismus will, das Princip alles Wissens, der unmittelbare Quell aller philosophischen Wahrheit sein, sondern sie ist vielmehr ein mittelbares Product der Speculation, gebildet durch Reflexion ohne alle Anschauung. Daher mussten alle Versuche, das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der sinnlichen Erkenntniss zu fassen, scheitern. Selbst diejenigen, welche sich für die Erkenntniss des Absoluten auf eine eigene Anschauung (intellectuelle Anschauung) berufen, haben doch keine andere, als bloss negative Ausdrücke in ihrer Sprache, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Von etwas, wovon wir eine Anschauung haben, können wir direct und positiv sagen, was es ist. Von einem Kreise sagen wir nicht erst, dass er weder dreieckig noch viereckig sei, sondern wir sagen geradezu, dass er rund ist. Von dem Himmelsgewölbe sagen wir ohne weiteres, dass es blau sei, ohne vorher erst anzugeben, dass es weder roth noch grün sei. Dagegen wenn uns die Anschauung eines Gegenstandes fehlt, so bedienen wir uns der Negationen, indem wir sagen, dass er weder dieses noch jenes sei, um so, wenn auch nicht direct, doch wenigstens indirect, ihn von andern zu unterscheiden. In dieser Lage befinden wir uns nun rücksichtlich der Bestimmung der Idee des Absoluten. Wir können nur sagen, ihr Gegenstand ist das Weder — noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, weder Farbe, noch Ton, noch Duft, noch Gestalt u. s. f. ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sei. Obschon wir also durch die Idee des Absoluten das höchste Reale unsrer Erkenntniss denken, so können wir dasselbe doch nicht direct für sich, sondern nur durch den Gegensatz ge-

gen die durch die Sinnesanschauung gegebene Realität bestimmen.

§. 66.

Wir müssen hier zweierlei genau unterscheiden: die positive Grundlage der Ideen und die Ideen des Absoluten selbst. Die positive Grundlage der Ideen in der unmittelbaren Erkenntniss ist die Vorstellung der vollendeten nothwendigen Einheit oder die Vorstellung der Totalität des Inbegriffs existirender Dinge und ihrer Bedingungen. Diesen bejahenden Grundgedanken der Allheit als der vollendeten Einheit können wir aber auf die sinnlich beschränkte Erkenntniss nicht anders anwenden als durch die in der Verneinung der Beschränktheit liegenden doppelten Verneinungen. Daher ist die Idee der Negation der Schranken oder die Idee des Unbeschränkten d. i. die Idee des Absoluten die oberste Form aller transcendentalen Ideen. Wir wollen mit den Ideen das schlechthin Positive und Realste im Sein der Dinge fassen; der menschlichen Vernunft ist dies aber zufolge der sinnlichen Beschränktheit ihrer Erkenntniss nur unter der Form der doppelten Verneinung möglich. So erscheinen die Ideen des Absoluten vor dem Bewusstsein als ein Product und Eigenthum der Reflexion.

Dieses Verhältniss der positiven Grundlage der Ideen zu den Ideen selbst drückt sich in dem Verhältniss des Moments der Quantität zu dem Moment der Qualität ab. Durch die Form des Subjects im allgemeinen Urtheil wenden wir diesen Gedanken der vollendeten Einheit oder der Allheit gleichsam positiv an. Wir urtheilen über „alle Menschen", „alle Sonnen", „alle Körper". Wollten wir nun die Allheit der Menschen oder der Sonnen bestimmen, so müssten wir die Zahl derselben angeben. Allein an diese Schematisirnng der Allheit durch die Zahl denken wir dabei gar nicht, sondern wir setzen die Allheit der Gegenstände aus dem Umfange eines Begriffs (die erfüllte Form der Begriffssphäre) schlechthin als ein vollständiges Ganzes voraus. Wir haben es hier nicht mit der schematisirten Kategorie der Allheit, sondern

mit der Idee der vollendeten Einheit, dem positiven Grundgedanken unserer reinen Vernunft zu thun. Diese Idee der vollendeten Einheit widerspricht nun aber dem Schema der Allheit. Denn die Allheit der Dinge kann bei der Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit in der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden. Das Schema der Allheit ist die Summe. Jede Summe ist aber ein eingegrenztes Ganzes innerhalb bestimmter Schranken. Eine absolute Summe, eine Summe aller Zahlen giebt es nicht und kann es nicht geben, da wegen der Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht alle Posten gegeben werden können. Und so können wir diese Allheit im Grunde doch nur negativ bestimmen, als ein Ganzes, welches nicht wieder als Theil in einem grössern Ganzen gedacht werden könne. Die Beschaffenheit (Qualität) der absoluten Grösse kann also auch nur durch doppelte Negation d. i. durch Aufhebung der Schranken gedacht werden. Wir können mithin den positiven Gedanken der Allheit oder der vollendeten Einheit uns nur unter der negativen Form der Ideen des Absoluten zum Bewusstsein bringen. Die Idee der Allheit, der Totalität oder der vollendeten Einheit überbietet also nicht nur unser Vermögen der anschaulichen Zusammenfassung, sondern sie widerspricht geradezu dem Gesetz der anschaulichen Vorstellungsweise der Dinge überhaupt d. i. den Formen der Anschauung, in denen uns die Dinge und ihre Grösse gegeben sind.

Die Deduction des Grundsatzes der Vollendung beruht auf der Identität der materialen und formalen Apperception oder auf der ursprünglichen Einheit der materialen und formalen Apperception in der transcendentalen Apperception. Es ist ein und dieselbe vernünftige Erkenntnissthätigkeit, welche das einemal unter den Bedingungen der sinnlichen Anregung als materiale und das anderemal unabhängig von diesen Bedingungen als formale Apperception vor dem Bewusstsein erscheint. Daher muss jede vernünftige Erkenntnisskraft, die die Grundvorstellung der objectiven synthetischen nothwendigen Einheit in sich trägt, jede Realität, die sie erkennt, auf diese Grundvorstellung beziehen und somit das in sich voll-

endete Wesen der Dinge an sich voraussetzen. So beruht die positive Grundlage der Ideen (der Grundsatz der Vollendung) auf der ursprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception. Die negative Form der Ideen des Absoluten beruht aber auf dem Verhältniss dieser ursprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception zur Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung in der unmittelbaren Erkenntniss. Wegen der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung, welche eine Folge der Sinnlichkeit unserer Vernunft ist, kann sich jene ursprüngliche Einheit der transcendentalen Apperception in unserer Erkenntniss nicht anders darstellen, als unter der negativen Form der Ideen des Absoluten.

§. 67.

Das Räthsel der Ideen klärt sich jetzt vollständig auf sowohl rücksichtlich des Verhältnisses ihres Ursprungs in der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft zu der Art und Weise dessen, wie sie vor das Bewusstsein treten, als auch in Bezug auf das Verhältniss des positiven Grundgedankens von dem allerrealsten Sein in ihnen zu der negativen Form des Begriffs, wodurch wir diesen Gedanken allein zu fassen vermögen.

Das Grundgesetz unserer Vernunft, das Gesetz der nothwendigen Einheit zeigt sich auf eine doppelte Weise vor dem Bewusstsein: einmal so, wie es sich vor der Reflexion an dem Sinnlichen unserer materialen Erkenntniss abdrückt als Naturgesetzlichkeit, und dann so, wie es die Reflexion rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft auffasst (so wie es als das erste und innerste Princip in der transcendentalen Apperception liegt) unter der Form der Ideen des Absoluten. Das einemal unter der Beschränkung der Zufälligkeit des Gegebenen und seiner mathematischen Zusammensetzung, das andremal davon unabhängig.

Auf die erste Weise zeigt sich die nothwendige Einheit nur als eine wesenlose Form des Zusammenhangs und der Verkettung der Naturerscheinungen. Zu dieser wesenlosen Form bringt aber die Vernunft rein aus sich selbst die Idee des

Unbedingten, des Absoluten hinzu. Denn nur dieser Idee gemäss kann jene Form sich zum erfüllten Ganzen vollenden. Nur dann ist die Vernunft erst befriedigt, wenn nicht nur die Form der Verknüpfung und der Abhängigkeit des Einen von dem Andern, sondern auch der letzte unbedingte Grund aller Bedingungen gegeben ist, gleichsam der Schlussstein des Gewölbes, der das Ganze hält und trägt.

Dieser unbedingte Grund kann uns aber bei der absoluten Nothwendigkeit seines Daseins seinerseits und der Zufälligkeit alles Gehalts unserer Erkenntniss unsererseits nicht positiv und anschaulich gegeben werden. Allen Inhalt der Erkenntniss haben wir aus der Sinnesanschauung, und was wir über die Sinnesanschauung besitzen, ist nur die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt leer und bedeutungslos wäre. Die Sinnesanschauung ist daher der Quell aller Realität in unserer Erkenntniss.

Da aber die Vernunft die Form der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in sich hat, so muss sie auch jede Realität der Erkenntniss auf die vollständige Einheit und Nothwendigkeit beziehen. Es legt sich daher auch jeder durch den Sinn d. h. vermittelst sinnlicher Anregung gegebenen Realität aus der ursprünglichen Grundvorstellung unserer Vernunft die Form einer Bestimmung der nothwendigen Einheit unter, oder mit andern Worten, es bildet sich jeder empirischen beschränkten Realität die Form einer unbeschränkten Realität desselben an durch die höchste Bedingung der Vernunft selbst. Dies ist der transcendentale Grund der Ideen des Absoluten in unserer unmittelbaren Erkenntniss, der aber durch das Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung so lange verdunkelt ist, bis wir zu dem Bewusstsein kommen, dass gerade in dieser Zufälligkeit des Gegebenwerdens alles Gehalts eine Schranke unserer Erkenntniss liegt, die wir für das Sein und Wesen der Dinge selbst aufgehoben denken müssen.

Die Grundvorstellung unserer Vernunft ist die Vorstellung der objectiven synthetischen nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge. Zu dieser gehört zweierlei: die Form der

Synthesis und die Totalität der Synthesis. Denn zu einem Ganzen gehört ausser der Form des Ganzen auch noch die Allheit seiner Gegenstände und Bedingungen. Da nun die Welt in Raum und Zeit niemals ein Ganzes werden kann, also auch niemals diese Allheit aller Dinge und ihrer Bedingungen zeigen kann, so bleibt die Totalität der Synthesis in der Vernunft als Idee liegen ohne unmittelbar (anschaulich) wahrgenommen zu werden und also auch ohne in der Natur selbst vorzukommen. Wir können daher zum Bewusstsein des Ganzen der erfüllten Form unserer Erkenntniss nur gelangen vermittelst der Ideen des Absoluten.

Die transcendentalen Ideen sind also eigentlich die Begriffe von der Totalität der Synthesis in den verschiedenen Formen der Synthesis. Die Naturgesetze dagegen sind ursprünglich leere Formen der nothwendigen Einheit. Diese Leerheit, welche eine Beschränktheit der nothwendigen Einheit ist, wird in den transcendentalen Ideen als aufgehoben gedacht. Wir kommen also mit den transcendentalen Ideen an diejenige Stelle unserer unmittelbaren Erkenntniss, wo Form und Gehalt nicht getrennt, sondern nothwendig verbunden ist. Dies sind aber die Grenzörter unserer Erkenntniss; denn innerhalb unserer sinnlich vernünftigen Erkenntniss findet diese nothwendige Einheit von Form und Gehalt nicht statt, sondern die Trennung beider. Durch die Ideen des Absoluten erheben wir uns also über die Schranken unserer eigenen Erkenntniss, indem wir, durch sie an die äusserste Grenze unserer Erkenntniss geführt, finden, dass noch etwas ganz anderes ausserhalb derselben vorhanden ist. Wenn in unserer gedachten Erkenntniss oder überhaupt in unserer Erkenntniss vor dem Bewusstsein eine Täuschung oder ein Irrthum vorkommt, so können wir denselben an der unmittelbaren Erkenntniss berichtigen, durch die Ideen des Absoluten corrigiren wir aber gleichsam unsre unmittelbare Erkenntniss selbst.

§. 68.

Wir müssen uns also den Gehalt unserer Erkenntniss dem Princip der Totalität aller Bedingungen gemäss nach den

verschiedenen Formen der Synthesis bestimmt denken, was aber nur dadurch geschehen kann, dass wir die Schranken aufgehoben denken, die an dem sinnlich gegebenen Gehalt der Erkenntniss haften. Die verschiedenen Formen der Synthesis der reinen Vernunft liegen aber in den Kategorieen. Damit erhalten wir die transcendentale Regel für die Bildung der Ideen des Absoluten. Diese Ideen entstehen und bilden sich nemlich ebenfalls durch einen Schematismus der Kategorieen, und es treten sonach die Naturgesetze und die transcendentalen Ideen als verschiedenartige Formen der nothwendigen Einheit einander entgegen. In dem einen Falle schematisirt die Vorstellung der Zeit (und bei den Naturgesetzen der Körperwelt auch die Vorstellung des Raumes), also die Form der Anschauung isolirt vom Gehalt derselben, die Kategorieen, in dem andern thut es die Idee des Absoluten oder das Princip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Jenes geschieht direct und unmittelbar, dieses indirect und mittelbar. Jenes geschieht durch anschauliche Vorstellungen, dieses kann nur durch Vorstellungen geschehen, die durch doppelte Negation gebildet, die also ganz ein Eigenthum der Reflexion sind. Das eine ist der mathematische, das andere der ideale Schematismus der Kategorieen. Der letztere setzt den erstern schon als gegeben voraus und entwickelt sich nur an diesem, und zwar dadurch, dass wir die Beschränkungen aufgehoben denken (d. i. negiren), die an dem mathematischen Schematismus der Kategorieen haften. Dieses Auseinandertreten zweier einander entgegengesetzter Gesetzgebungen für das Wesen der Dinge veranschaulicht folgendes Schema:

Speculative Grundform der Erkenntniss
Kategorie
Anwendung auf den Gehalt

vermittelst des mathematischen Schematismus:	vermittelst des Princips der Vollendung:
Naturgesetz	transcendentale Idee
Unvollendbarkeit	Vollendung

der nothwendigen Einheit.

Wir unterscheiden beides durch die Ausdrücke: Welt und Natur. Unter Welt verstehen wir die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge, unter Natur dagegen den Inbegriff der Dinge, so fern diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen; wobei es nicht auf die Totalität ihrer Synthesis, sondern nur auf ihre Abhängigkeit von Gesetzen und dadurch bestehende Verknüpfung zu einem dynamischen Ganzen ankommt*)

---

*) Auf der Verwechselung dieser beiden Begriffe beruht die pythagoreische Vorstellung des Kosmos. Die Pythagoreer dachten sich in der Mitte des Weltalls ein Feuer, welches sie den Heerd des Weltalls, die Ἑστία τοῦ παντός, auch die Burg des Zeus und die Mutter der Götter nannten. Sie stellten sich dasselbe als das erste und vorzüglichste Gebilde des Weltalls (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν), gleichsam als den Lichtpalast der unsterblichen Götter, oder, um in unserer Vorstellungsweise zu sprechen, als den Thron der Gottheit vor.

Dieses Lichtgebilde des Weltalls ist, nach ihrer Ansicht, von drei verschiedenen Himmelsräumen wie von drei Ringen umgeben, dem Uranos, dem Kosmos und dem Olymp. Der unterste Ring oder Gürtel des Weltalls, der Uranos, ist das Gebiet des Veränderlichen, die Region der Wolken und Winde, der Unbeständigkeit des Wetters, die meteorologische Welt des Luftkreises und der Erdbahn. An der Mondbahn beginnt die astronomische Welt der Gestirne, der Kosmos d. i. die prachtvolle Ordnung der himmlischen Sphären, die in nie gestörtem Einklang den Heerd des Alls umkreisen. Diese Beständigkeit geordneter Bewegungen kann nach Philolaos Meinung nur ein Werk der Seele sein. Dieser Kosmos ist der überhimmlische Ort (ὑπερουράνιος τόπος), nach dem in jener sinnigen Dichtung des platonischen Phädros die Götter mit den Seelen ausziehen aus ihrer Wohnung, in der allein als Hüterin des Hauses Hestia zurückbleibt, um den Umschwung der Sphären des Himmels zu schauen.

Jenseits des Sphärenhimmels umschliesst der Olympos das Weltall, das Empyreum des Dante und der Kirchenväter.

Der pythagoreische Kosmos mit seinen drei Räumen (Olymp, Kosmos, Uranos) geordnet um den Heerd des Alls, belebt von dem Zauber der Harmonie der Sphäre, zeigt eine Vielgestalt der Himmelsräume, die doch zusammen ein Ganzes ausmachen und die Einheit dieser Mannigfaltigkeit liegt in der Anschauung.

In der That, wenn die Sinnenwelt ein Kosmos sein sollte, so würde der Zusammenhang aller ihrer Theile dazu noch nicht ausreichen, sondern sie müsste auch ein Ganzes der Anschauung sein und dieses Ganze müsste sich unter der Form einer ästhetischen Idee darstellen, als ein Bild, wel-

Die Ideen des Absoluten sind, obschon ein blosses Eigenthum der Reflexion, dennoch nicht willkürliche und dialectische Begriffe, sondern es sind Vorstellungen, die mit derselben Nothwendigkeit, wie die geometrischen oder reinanschaulichen Grundvorstellungen, wenn auch verborgener in uns liegen, auf die wir daher auch unvermeidlich und unausbleiblich kommen, wenn wir uns Dasjenige vollständig wissenschaftlich zum Bewusstsein bringen, was vermöge der Grundvorstellung unserer Vernunft schon ursprünglich in unserer unmittelbaren Erkenntniss liegt, und die daher, wenn auch noch so dunkel allen menschlichen Beurtheilungen der Dinge zu Grunde liegen.

Von der Giltigkeit des Princips der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist man unmittelbar ge-

---

ches den Eindruck des Schönen oder Erhabenen macht. Das Weltgebäude müsste nach einer architectonischen Regel der Schönheit gebildet sein. Das Gestalt- und Formlose ist niemals schön. Schön ist nur die Gestalt und Form der Dinge. Aber die Welt hat bei ihrer unbegrenzten Ausdehnung keine Form und Gestalt. Die Kunst der Landschaftsmalerei kann sich daher auch mit ihren Aufgaben nicht über die Erde hinauswagen. Der sichtbare Himmel hat zwar eine Gestalt (das Himmelsgewölbe), aber diese ist nur ein Schein. Man kann wohl höchstens noch von einer landschaftlichen Anmuth des gestirnten Himmels sprechen, aber diese hört auf bei den mit Sonnen und Nebelflecken erfüllten unendlichen Welträume. Das bestirnte Himmelsgewölbe ist ein wahrhaftes Zauberbild, denn hier ist die ästhetische Idee zugleich eine Fiction der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft zaubert uns einen Gegenstand vor, der keine Wesenhaftigkeit hat und in Wirklichkeit nicht existirt, und zu diesem gesellt sich noch in der Configuration und dem Lichtflimmer der Sterne die Magie des Schönen und Erhabenen. Aber dieses Zauberbild zerrinnt, so wie man neben dem körperlichen Auge das geistige braucht. Denn wenn man die wahren Entfernungen jener scheinbar so nahe an einander stehenden Gestirne in den Himmelsraum einträgt, so verwandelt sich der reichgestickte Sternenteppich der Nacht sammt jener grossartigen Kuppel, hinter welcher der fromme Glaube den glanzumstrahlten Thron des Ewigen sucht, in eine unendlichen Leere, in eine trostlose Wüste, ärmer an Oasen als die traurige Sahara.

Wir können die Totalität des Weltalls uns auch nicht einmal im Bilde anschaulich vorstellen, sondern nur nach den Ideen des Absoluten denken.

wiss. Man müsste die Natur der Vernunft bestreiten, wollte man die Giltigkeit dieses Princips in Zweifel ziehen. Aber die Frage ist: wie wendet es sich in unserer Erkenntniss an? Wir können das All der Dinge nicht aus der Idee der vollendeten Einheit ableiten, sondern wir können nur das Wesen der Dinge, welches wir erfahrungsmässig erkennen, d. i. den sinnlich gegebenen Gehalt unserer Erkenntniss jener Idee unterstellen. Sowie dies geschieht, hebt aber das Princip des Absoluten oder die Idee der vollendeten Einheit die Beschränkungen des mathematischen Schematismus auf und dadurch kommen die Ideen des Absoluten zum Vorschein.

Diese sind also keine Bedingungen der Subsumtion der Dinge unter den Grundsatz der Vollendung, sondern sie sind die Urgedanken der Vollendung selbst. Das vollendete Wesen der Dinge selbst besteht in Wahrheit in dem, was wir uns nur durch die Ideen das Absoluten vorstellen können.

Der Schritt von dem Princip der Ideenlehre zu den Ideen selbst geschieht nicht durch Schlüsse. Die Ideen sind aus jenem Princip nicht abgeleitet wie Folgen aus ihren Gründen, sondern sie dienen umgekehrt dazu, uns das Princip der Vollendung selbst zum Bewusstsein zu bringen. Der Grundsatz der Vollendung ist also kein Axiom, sondern das Princip eines eigenthümlichen Schematismus der Kategorieen.

So wenig wie wir die einzelnen Grundsätze der Naturwissenschaft aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt oder aus dem Princip: „die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen", folgern können, so wenig können wir die einzelnen Ideen des Absoluten aus dem Princip der Ideenlehre oder dem Grundsatze der Vollendung ableiten. Dort müssen wir erst durch den mathematischen Schematismus der Kategorieen erfahren, welcher Gehalt höchster Naturgesetze sich in unserer Erkenntniss vorfindet und hier müssen wir ebenso erst durch den idealen Schematismus der Kategorieen den einzelnen Gehalt der Ideen der Vollendung kennen lernen.

§. 69.

In den Momenten der Qualität, der Quantität und der Modalität findet sich die Idee des Absoluten nur mit der Sinnesanschauung, der reinen Anschauung und dem Denken ab. Das bleiben für uns leere Fächer, die wir nicht weiter auszufüllen vermögen, eben weil uns alle Anschauung und positive Erkenntniss des Absoluten fehlt. Aber in dem Moment der Relation kommen wir auf den eigentlich metaphysischen Gehalt der Idee des Absoluten. Die wahrhaft metaphysischen Grundvorstellungen sind, wie wir schon früher (§. 34.) gefunden haben, die der **Wesenheit**, der **Bewirkung** und der **Gemeinschaft der Theile im Ganzen**. In den Begriffen von Wesen, Ursache und Gemeinschaft stellen wir uns nemlich die kategorische, hypothetische und divisive Synthesis so vor, wie sie durch die speculative Grundform der metaphysischen Erkenntniss unmittelbar gegeben ist. Diese verschiedenen Formen der Synthesis können in unserer Erkenntniss nur vermittelst der mathematischen Anschauung realisirt werden. Die mathematische Anschauung bringt aber die Unvollendbarkeit oder den unendlichen Regressus der Reihe der Bedingungen mit, indem in ihr jedes einzelne Glied ins Endlose immer wieder von andern Gliedern bedingt ist. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen). Der Augenblick der Gegenwart in ihr ist nur möglich durch die ganze Vergangenheit. Der Raum, dessen Theile zugleich sind, ist zwar ein **Aggregat** und keine **Reihe**. Die Theile desselben sind einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet und daher ist ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern. Aber wenn ein Theil des Raumes auch nicht durch den andern gegeben ist, so wird er doch durch den andern begrenzt, und da die Grenze eines Raumes niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum insofern auch als bedingt ansehen, inwiefern er einen andern Raum als die **Bedingung seiner Grenze** voraussetzt. Da nun die Zeit keinen Anfang und der Raum kein Ende hat, so

ist der Regressus dieser Bedingungen unendlich. Alles Reale, das uns in der Sinnesanschauung gegeben ist, befindet sich im Raum und in der Zeit. Daher steht alle Bestimmung der Wesen, der Bewirkungen und der Wechselwirkungen in unserer Naturerkenntniss unter dem Gesetz dieses unendlichen Regressus seiner Bedingungen.

Nehmen wir die Bestimmung des Wesens. Eine Pflanze z. B. ist kein selbstständiges Wesen, sondern nur eine andauernde Form wechselnder Substanzen. Was ist nun die Substanz? Die Masse in der Körperwelt. Aber auch diese hat kein selbstständiges Dasein an sich und für sich, sondern nur für uns kraft der Natur unserer mathematischen Anschauung. Denn das Dasein einer bestimmten Masse ist bedingt durch das Dasein aller ihrer Theile. Aber bei der unendlichen Theilbarkeit der Materie im Raume kommen wir auf keinen letzten Grund der Bedingung ihres Daseins.

Ebenso ist es mit der Reihe der Bewirkungen. Jeder Zustand der Welt entwickelt sich aus seinem vorhergehenden und bei der Unendlichkeit der Zeit kommen wir auf keinen ersten Weltzustand, der sich aus dem Nichts entwickelt hätte.

Endlich jedes Ganze der Wechselwirkung ist ein Theil aus dem unendlichen Ganzen, welcher in seinem Bestehen abhängig ist von früheren Zuständen und grösseren Systemen, so dass wir auch hier niemals zu einem Abschluss des Ganzen kommen können.

Nun fordert aber die Vernunft mit Nothwendigkeit da das Absolute, wo die Synthesis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die absolute Totalität bezieht sich, wie wir schon oben sahen, nur auf die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nicht auf die absteigende Linie der Folgen oder das Aggregat coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt, und mit diesen auch als gegeben anzusehen. Die Totalität der Folgen ist aber keine Voraussetzung der Vernunft, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr

voraussetzen. Daher die Nothwendigkeit der absoluten Bestimmung der metaphysischen Grundvorstellungen der Wesenheit, der Bewirkung und der Gemeinschaft der Theile im Ganzen. Die Vernunft muss sich das Wesen als für sich bestehend vorstellen und daher als nicht wiederum zusammengesetzt und bedingt durch die Existenz anderer Wesen; sie muss sich die Ursache oder die Causalität unbedingt vorstellen, um auf einen absoluten Anfang der Bewirkungen zu kommen, sie muss sich endlich ein Ganzes vorstellen, das nicht wiederum Theil eines noch grösseren Ganzen ist. Bei einem solchen unbedingten Ganzen, dessen Bestehen nicht abhängig ist von einem noch grösseren, kann die Gemeinschaft der Theile nicht durch den Raum und die Zeit bedingt sein; denn alle Räume und alle Zeiten sind durch andre Räume und Zeiten bedingt ins Endlose fort. Durch die unbedingte Einheit des Wesens kommen wir auf die Idee der Seele als des absoluten Wesens. Die unbedingte Reihe der Bewirkungen giebt uns die Idee der Freiheit als der absoluten Causalität. Endlich die unbedingte Einheit der objectiven Bestimmungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt oder die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen überhaupt führt auf ein Ideal der reinen Vernunft, welches von dem Begriffe der Welt gänzlich verschieden ist, obschon es darauf in Beziehung steht.

A) Die Idee der Seele.

§. 70.

Welche Vorstellung von einem Gegenstande, der als absolute Substanz betrachtet werden kann, findet sich nun in unserer Erkenntniss?

Die Realität im Raume d. i. die Materie ist ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen sind. Hier findet eine regressive Synthesis statt, deren absolute Totalität nicht anders, als durch eine vollendete Theilung erreicht wird, wodurch

die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nemlich das Einfache verschwindet.

Die Vorstellung: Ich ist die einzige Gegenstandsvorstellung, die nicht durch sinnliche Anregung gegeben ist. Der einzelne Gegenstand meiner innern Selbsterkenntniss unterliegt daher auch nicht den Beschränkungen eines unendlichen Regressus der Bedingungen seiner Existenz, denn er beruht nicht, wie die Materie, auf jener mathematischen Form der Zusammensetzung (d. i. dem Raume) und kann daher auch nicht mit dieser verschwinden. Vermöge der nothwendigen Einheit unserer Erkenntniss verbindet sich daher die Vorstellung der Einheit unsers Wesens, diese ursprüngliche und unmittelbare Gehaltvorstellung unserer unmittelbaren Erkenntniss, mit der Idee der absoluten Substanz und schematisirt diese gegenständlich zur Idee der Seele*).

---

*) Alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subject und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Dinges gedacht werden. Es scheint hier das absolute Subject (d. h. nicht bloss eine Idee, sondern der Gegenstand selbst) in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein dies ist nur eine Täuschung. Denn das Ich ist nur die Bezeichnung des unbekannten Subjects (Gegenstandes) meiner innern Erfahrung, dessen Wesen (Substanz) nicht selbst in Raum und Zeit gegenwärtig ist, sondern dessen Thätigkeiten wir nur in der Zeit erkennen. Die Vorstellung Ich enthält keine weitern Prädicate oder Begriffe in sich, wodurch das Ding bestimmt würde, auf das alle Erscheinungen des innern Sinnes in Beziehung stehen. Auf dem Schein, als ob das Subject der innern Erfahrung, auch wenn es ein Gegenstand der Anschauung würde, Subject schlechthin sei, beruht der von Kant sogenannte Paralogismus der reinen Vernunft. Dieser Trugschluss *figurae dictionis* schliesst durch unvollständige Bezeichnung des Mittelbegriffs, wodurch die beiden verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort „Subject" im Schluss genommen sind, grammatisch verdeckt werden, so:

Was nur als Subject gedacht werden kann, existirt auch nur als Subject und ist also Substanz

Nun kann die Seele (das Ich) bloss als Subject gedacht werden

Also existirt sie nur als solches d. i. als Substanz.

Der Obersatz müsste vollständig ausgedrückt eigentlich heissen: Was nur als Subject des kategorischen Urtheils gedacht werden kann, ist Substanz. Dass aber ein Gegenstand nur als Subject oder als

Wollten wir uns den Körper absolut denken, so würden wir gar keinen Inhalt des Gedankens behalten. Der Gedanke schrumpft zur leeren Formel, dass etwas ist, zusammen. Denn wenn ich die uneudliche Theilbarkeit aufhebe, so hebe ich auch die Ausdehnung und mithin den Körper als solchen auf. Es verschwindet dann die Vorstellung jeder Beschaffenheit und es bleibt nur die Vorstellung der Existenz von einem Etwas stehen, was anders beschaffen ist, als Alles, was wir sinnesanschaulich davon kennen. Anders ist es mit dem Selbstbewusstsein. Wenn ich dieses durch die Idee der Vernei-

---

Substanz existire d. i. dass die Art seiner Existenz Wesenheit ist, kann ich nur wissen, wenn mir dieser Gegenstand durch Anschauung und zwar durch beharrliche Anschauung gegeben ist. Nun ist zwar die Seele (das Ich) das Subject der innern Erfahrung d. h. sie ist das Vorstellende und Denkende in mir. Ob aber dieses nur als Subject des kategorischen Urtheils gedacht werden kann, ist eben die Frage, die sich durch die Erfahrung nicht beantworten lässt, weil ich keine Anschauung von dem Ich selbst habe. Der Gegenstand, den ich Ich nenne, ist mir also nicht selbst gegeben, sondern ich denke ihn nur zu seinen Thätigkeiten hinzu. Die Vorstellung Ich ist bloss ein Begriff (d. i. eine Vorstellung der Reflexion), dem erst durch eine beharrliche Anschauung ein Gegenstand gegeben sein müsste, um zu wissen ob dadurch eine Substanz gedacht werde. Ohne eine solche Anschauung kann man nicht wissen, was der Gegenstand ist und wie er existirt (ob als Substanz). Nun haben wir aber in der innern Anschauung gar nichts Beharrliches, mithin fehlt auch die nothwendige Bedingung (das transcendentale Schema) den Begriff der Substanz auf das Ich anzuwenden. Gleichwohl vernichtet die Ursprünglichkeit dieser Vorstellung alle materialistischen Erklärungen der innern Erscheinungen gänzlich. Dass die Seele (das Ich) existire ist eine Thatsache der innern Erfahrung und keine Annahme, die auf Glauben, am allerwenigsten aber auf einem „Köhlerglauben" beruhte, welcher letztere, da er sich selbst als Aberglaube erklärt, auch die Existenz der Seele zu einem nichtigen Phantom machen würde. Dass aber die Seele (das Ich) Substanz ist d. i. selbstständige Wesenheit besitzt, das ist eine ideale Wahrheit und als solche ein Glaubenssatz, der aber etwas ganz anderes (nemlich etwas über die Art und Weise dieser Existenz) aussagt, als jener empirische Satz der innern Erfahrung. Dadurch, dass man diese beiden Begriffe: Existenz und Substanz nicht unterschieden hat, ist in dem neuerdings zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt ausgebrochenem Streite über den Materialismus die philosophische Begriffsverwirrung entstanden, die auf beiden Seiten nicht klar sehen lässt.

nung der Schranken denke, so schwindet es nicht zu der blinden Vorstellung des schlechthin Realen zusammen, sondern es bleibt in der Vorstellung noch ein bestimmter Inhalt innerer Qualitäten liegen. Dieser Gehalt aus innerer Erfahrung, der vor der Idee stehen bleibt, lässt sich genau angeben. Die Einzelnheit des Subjects der innern Erfahrung (das Ich) entspricht der Idee der Einfachheit des absoluten Wesens. Vorstellen und Wollen bleiben als unauflösliche Qualitäten stehen und legen der Idee einen positiven Gehalt unter. Die Abhängigkeit des Daseins der Seele von der Materie verschwindet, weil die Materie selbst vor der Idee verschwindet. Wir müssen also das Subject der innern Erfahrung als selbstständiges, individuelles, unkörperliches (immaterielles) Wesen d. i. als Geist denken, der Erkenntniss, Gemüth und Thatkraft besitzt, dessen Schema aber nicht die Beharrlichkeit in der Zeit, sondern die Ewigkeit des Seins ohne alle Zeit ist. Selbstständige geistige Individualität nennen wir Persönlichkeit. Wenn ich von der Körperlichkeit meines Lebens abstrahire, so komme ich nicht auf einen allgemeinen Begriff vom Geiste überhaupt, sondern auf die Persönlichkeit meines Ichs als eines Einzelwesens. Eine falsche pantheistische Abstractionsweise kommt anstatt dessen auf den Gedanken von der Aufhebung der Individualität im Sterben und dem Zurücktreten in die Einheit des Alllebens der Natur oder Gottes, indem der Idee der Substantialität der Seele eine der Körperwelt gehörende Vorstellung untergeschoben wird, welche nach Analogie der Unvergänglichkeit (Beharrlichkeit) der Masse bei allem Wechsel ihrer Gestaltungen gebildet ist.

Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird sich keinen andern Begriff davon machen können, als dass dem Gegenstande noch ganz andre Eigenschaften zukommen, als die, welche er an ihm wahrnimmt. So geht es uns mit der Materie in Rücksicht der Ideen. Wollen wir uns ihre absolute Realität denken, so bleibt uns nur die Idee einer ganz andern Beschaffenheit, als wir an ihr kennen. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel sieht, der kann sich diesen hinwegdenken, und obschon

ihm der Nebelschleier Manches verbirgt und er nicht Alles sieht, so hat er doch ein wenn auch mangelhaftes und getrübtes Bild der Landschaft selbst. Dies ist das Verhältniss unsrer Selbsterkenntniss zur Idee. Auch diese ist durch den Sinn getrübt und so an Raum und Zeit gebunden. Denken wir uns aber diese Schranken aufgehoben, so verschwindet nicht das ganze Bild, sondern es bleibt ein Theil der Zeichnung stehen, den wir in der Vorstellung einer mit Vernunft und Willen begabten Person festhalten, ohne jedoch positiv den Antheil der Idee von den subjectiven Schranken sondern zu können.

Wir bekommen daher, wenn wir das Ich, den Gegenstand der innern Erfahrung mit seinen Qualitäten durch die Ideen des Absoluten bestimmen, folgendes System von Urtheilen aus Ideen:

1) Quantität: die Seele ist ein Individuum (Einzelwesen).

2) Qualität: die Seele ist einfach.

3) Relation: die Seele existirt als absolutes Wesen.

4) Modalität: die Seele ist ewig.

Individualität, Einfachheit, Substantialität und Ewigkeit gehören also zum Wesen der Seele nach den vier Momenten der Kategorieentafel. Seele aber ist das immaterielle Subject des Selbstbewusstseins*).

---

*) Der Satz: das Ich oder die Seele ist eine einfache Substanz, ist ein synthetisches Urtheil *a priori*. Es ist synthetisch, weil es über den zum Grunde gelegten Begriff des Vorstellenden und Denkenden in mir hinausgeht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt hinzuthut. Es ist ein Urtheil *a priori*, weil es zu dem Subject ein Prädicat (das der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die Wesenheit der Seele ist aber nicht in der Anschauung (durch die Beharrlichkeit) sondern nur in der Idee gegeben. Noch weniger aber ist die Einfachheit der Substanz ein Gegenstand der Anschauung, sondern nur eine Idee. Das obige Urtheil ist also ein Urtheil aus Ideen und kein Urtheil aus dem mathematischen Schematismus der Kategorieen. Das nemliche gilt auch von den andern oben angegebenen Urtheilen

Individualität ist Einheit des Wesens im Gegensatze der Vielheit derselben. Die Seele ist kein Aggregat vieler, sondern ein einzelnes Ding. Einfachheit ist das Gegentheil von Stetigkeit und unendlicher Theilbarkeit. Wir denken durch diesen Begriff nicht bloss die Unabhängigkeit der Seele von dem Gesetz der räumlichen Zusammensetzung, sondern auch ihre Unabhängigkeit von dem Gesetz des Grades (§. 46. 2). Das Ich ist kein Gegenstand der Anschauung und das Was und Wie seiner Existenz ist uns verborgen. Wir können daher die Substantialität der Seele nicht reinanschaulich wie die der Masse (durch die Beharrlichkeit in der Zeit) bestimmen, sondern nur nach Ideen denken. Die Ewigkeit endlich ist das, was man gewöhnlich die Unsterblichkeit der Seele zu nennen pflegt. Wir müssen aber die Idee der Ewigkeit unsers Wesens von der Beharrlichkeit unsers Geistes in der Zeit genau unterscheiden. Ewigkeit ist nicht die Zeit ohne Ende, sondern das Gegentheil der Zeit und ihres Verlaufs. Ewig ist ein Sein unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit. Die Unsterblichkeit ist daher auch nicht Fortdauer der Seele in der Zeit nach dem Tode des Körpers; denn das beträfe endliche Verhältnisse und wäre Erfahrungssache. Die materielle Substanz ist unvergänglich durch alle Zeit, unser eigenes Inneres aber behält seine Realität in der Welt der Ideen ausser Raum und Zeit, und schliesst sich eben darum nur auf kurze Zeit an diese Verkörperungen an. Unsre ewigen Hoffnungen gehen also nicht auf eine zeitliche Zukunft nach dem Tode, sondern auf das zeitlose wahre Sein; auf die Befreiung aus den Banden der Endlichkeit.

Nur auf dem Grunde der Unterscheidung zwischen den Ideen des Absoluten und den mathematisch schematisirten Kategorieen lassen sich die gewöhnlichen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele kritisiren und berichtigen. Man versteht gewöhnlich unter Unsterblichkeit die Voraussetzung, meinem Geiste komme unabhängig vom Körper ein eigenes Dasein in der Zeit zu. Diese Voraussetzung nöthigt uns auch, ein Leben vor der Geburt anzunehmen. Damit kommen wir auf die Geschichte der Seelenwanderung, worüber es

zwei einander gleichsam entgegengesetzte Vorstellungsweisen giebt. Nach der einen, die Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ausgemalt hat, wandert die Seele von Unten nach Oben auf der Leiter der Organisationen von Stufe zu Stufe, und hat im Menschen schon eine sehr hohe Stufe, die höchste auf Erden, erstiegen. Nach der andern Ansicht, die den Pythagoreern, dem Empedokles und dem Platon gehört, befand sich die Seele des Menschen vor seiner Geburt nicht in einem niederen, sondern weit höheren Zustande. Sie war ursprünglich gut geschaffen und lebte als reiner körperloser Geist im seligen Zustande bei den unsterblichen Göttern. Durch eigene Schuld sank sie aber ins Erdenleben, in die Bande der Materie und des Körpers herab, aus denen sie erst durch den Reinigungslauf der Seelen wieder Befreiung hoffen darf. Die erste Ansicht ist physikalisch: die Abstufungen organischer Bildung erhalten durch sie eine geistige Bedeutung, Körperformen bestimmen hier die Rangordnung des Geisterreichs. Die andere Ansicht gehört zu den Mysterien der Religionslehre, um den ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen oder den Sündenfall zu deuten. Die erstere Ansicht lässt unsern Werth allmählich wechseln, die andere denselben plötzlich abnehmen. Beide Vorstellungsarten sind Bilder aus der Natur, das eine von der Entwickelung organischer Bildungen, das andere von grossen und gewaltsamen Naturkatastrophen entlehnt. Das erstere gefällt mehr dem sanguinischen, das andere mehr dem melancholischen Temperamente. In der Geschichte der Seelenwanderung aber wird das Bild für Wirklichkeit genommen und darin liegt der Irrthum.

Auch über das Leben nach dem Tode giebt es zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen findet sogleich ein plötzlicher Uebergang in den Ort der Seligkeit statt. Nach der andern, welche sich der erst gedachten physikalischen anschliesst, findet ein allmähliches Aufsteigen zu höheren Stufen und eine Wanderung durch die Sterne statt, indem die Seele, wenn sie auf einem Weltkörper die höchste Stufe erreicht hat, nun auf einen andern übergeht, um dort durch höhere Stufen

der Organisation ihrer Vollkommenheit immer mehr und mehr entgegen zu gehen. Bei der erstern Ansicht entsteht die Frage: wo ist der Ort der Seligkeit und der Wohnsitz Gottes, bei dem die Seligen weilen? Darauf hat die Theologie der Kirchenväter eine ganz bestimmte Antwort. Es ist jenes Empyreum jenseits der Fixsternsphäre, dessen Bild Dantes dichterische Phantasie so glanzvoll ausgemalt hat. Dieses Empyreum gehört aber nur zum ptolemäischen Weltsystem, es ist der Grenzbezirk jenes Weltbaus, der die ruhende Erde in seiner Mitte hat, um die die Himmelssphären kreisen. Durch das kopernikanische Weltsystem und die neuere Astronomie, welche die Grenzenlosigkeit des Weltbaus lehrt, verschwindet aber dieses Empyreum als ein blosses Phantasiegebilde aus den Räumen des Himmels und der Ort der Seligen geht damit verloren. Daher ist die andere Ansicht von der Wanderung der Seele von Stern zu Stern mehr im Sinne der neuern kopernikanischen Astronomie. Aber diese Ansicht eröffnet uns nur die Aussicht auf einen endlosen Fortschritt ohne uns einen Ort der ewigen Ruhe zu zeigen. Wenn auch ihr Körper immer feiner und ätherischer wird, so wird sie doch denselben niemals los. Sie bleibt an die Materie gefesselt, wird nie zum reinen körperlosen Geist und gelangt nie an den Thron der Gottheit selbst. Denn ihre Reise geht hier ohne Ende immer weiter und diese Rastlosigkeit des Wanderlebens entspricht nicht den ewigen Hoffnungen auf Erlösung aus dem irdischen Treiben noch der Sehnsucht nach dem ewigen Frieden.

Wer in ein unbekanntes Land reisen will oder muss, der sucht zuvor sich auch eine Kenntniss von diesem Lande zu verschaffen. Das Erdenleben des Menschen ist aber eine Pilgerfahrt. Daher der natürliche Wunsch, über das künftige Ziel der Reise und die Beschaffenheit des künftigen Aufenthaltsortes etwas Näheres zu erfahren. Eine Kunde können wir aber von dorther nicht erhalten. Alle Vorstellungen, die wir uns davon machen können, sind und bleiben Bilder der Phantasie nach Raum- und Zeitverhältnissen. Raum- und Zeitverhältnisse verschwinden aber gerade vor der Idee. Was dann noch übrig bleibt, das wissen wir nicht. Wir können uns da-

her gar kein der Wirklichkeit entsprechendes Bild von dem Leben nach dem Tode entwerfen. Dieses Leben liegt verschleiert vor uns und erst der Tod selbst kann und wird den Schleier heben.

Die Hoffnung auf eine Zukunft nach dem Tode und ein besseres Jenseits kann der Zweifel wohl verdächtigen und erschüttern, aber niemals gänzlich rauben und vernichten, wie verschieden andererseits auch die Vorstellungen der Menschen von dem Aufenthaltsorte und dem Zustande der Seelen nach dem Tode sind und obschon das aufgeklärte Urtheil sich gestehen muss, davon nichts zu wissen. Diese Vorstellung von dem Jenseits, der letzte Trost und die letzte Hoffnung des Menschen im Erdenleben, muss doch einen Grund haben. Denn sie zerrinnt nicht vor dem Lichte der Wissenschaft wie ein Truggebilde des Aberglaubens, sondern wurzelt fest in der Tiefe des menschlichen Herzens, obschon die Wissenschaft nichts mit ihr anfangen kann. Aber auch das muss irgend woran liegen, dass die menschliche Vernunft sich schon seit Jahrtausenden vergebens angestrengt hat, irgend einen Aufschluss über dieses Jenseits zu erlangen. Wir können jetzt den Grund von beiden angeben. Der Grund unserer Hoffnung auf Unsterblichkeit liegt in der nothwendigen Verbundenheit unserer innern Selbsterkenntniss mit den Ideen des Absoluten in der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft; der Grund unserer Unwissenheit aber über den Gegenstand selbst in dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten.

B) Die Idee der Freiheit.

§. 71.

Wie die absolute Bestimmung der Substantialität oder die Vollständigkeit der kategorischen Synthesis die Idee der Seele giebt, so führt uns die absolute Bestimmung der Causalität oder die Vollständigkeit der hypothetischen Synthesis auf die Idee der Freiheit.

Es ist klar, dass nur die Kraft des absoluten Wesens als absolute Ursache gedacht werden könne. Nun ist das absolute Wesen die Seele und dessen Kraft die Thatkraft oder das Vermögen willkürlich zu handeln. Durch dieses Vermögen besteht das äussre Causalverhältniss vernünftiger Wesen, die Gemeinschaft der Geister. So kommen wir hier auf die Idee der Freiheit des menschlichen Willens. Die Idee der Seele giebt uns die Vorstellung des absoluten Wesens und die Idee der Freiheit weiter die Vorstellung der absoluten Form seiner Causalität oder Wirksamkeit.

Freiheit ist der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt. In der Natur wirkt jede Kraft unter Zeitbedingungen. Freiheit dagegen ist die Idee einer Causalität, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit d. i. die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit aufgehoben gedacht werden müssen.

In der Natur kommt eine doppelte Abhängigkeit vor:

1) physische Abhängigkeit der Wechselwirkung und

2) metaphysische der Unterordnung unter Gesetze.

In der Idee der Freiheit liegt der verneinende Begriff des Unabhängigen von beiden*). Ein Wesen, das in seiner Existenz nicht an die Zeit gebunden ist, ist auch in seiner Wirksamkeit (Causalität) nicht durch die Zeit beschränkt. Da wir nun aber über die Formen der Natur hinaus keine Anschauung, also keine positive Erkenntniss des Wirklichen besitzen, so können wir uns von einer Substanz, die ohne Beharr-

*) Der Begriff der Freiheit überhaupt ist vieldeutig. Wir müssen unterscheiden 1) die metaphysische oder transcendentale, 2) die psychologische, 3) die bürgerliche und 4) die persönliche Freiheit. In dem Begriffe der Freiheit liegt zunächst nur der Begriff der Unabhängigkeit von etwas. Metaphysische Freiheit ist Unabhängigkeit von Naturgesetzen überhaupt, psychologische Freiheit Unabhängigkeit von äussern Naturgesetzen d. i. von der Mechanik der Körperwelt, bürgerliche Freiheit ist Unabhängigkeit des Volkes von der Willkür der Regierung und persönliche Freiheit Unabhängigkeit jedes Staatsbürgers von der Willkür eines Andern. Der Begriff der metaphysischen Freiheit ist daher einerseits Verwechselungen ausgesetzt, andererseits hat er noch eigenthümliche Schwierigkeiten, die aus dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten kommen.

lichkeit in der Zeit d. i. ausser der Zeit selbst existirt, sowie von einer Ursache, die nicht in der Zeit wirkte, nicht den mindesten Begriff machen, und jede bejahende Vorstellungsart hiervon muss sich unvermeidlich in Widersprüche verwickeln. Es giebt daher für die Idee der Freiheit neben dem verneinenden Begriff der Unabhängigkeit nicht etwa noch einen bejahenden. Die Bejahung der Sache selbst liegt auch hier, wie bei jeder Idee, in der doppelten Verneinung. Abhängigkeit eines Dinges in seiner Existenz und Wirksamkeit von Zeitverhältnissen nach Naturgesetzen ist Beschränkung, welche in der Idee (der Freiheit) aufgehoben gedacht wird. Hierbei dürfen wir nicht übersehen, dass die Ideen des Absoluten durch qualitative, und nicht durch modalische Verneinung sich bilden. Modalisch wird die Existenz und qualitativ nur die Beschaffenheit von etwas negirt. Dort sage ich, dass etwas nicht sei, und hier, was etwas nicht sei. So ist auch die Idee der Freiheit nicht die Negation der Abhängigkeit selbst, sondern nur einer Qualität derselben, nemlich ihrer Naturform. Wir denken in der Idee der Freiheit nur die Unabhängigkeit von Naturgesetzen, aber nicht die Unabhängigkeit schlechthin. Daher kann ein selbstständiges freies Wesen auch zugleich ein von Gott abhängiges Wesen sein, indem es als erschaffenes Wesen eine Wirkung der höchsten Ursache aller Dinge ist. Darin liegt kein Widerspruch, obschon wir uns wegen des negativen Ursprungs der Ideen davon keinen Begriff machen können.

Die Idee der Freiheit ist unvermeidlich überall da, wo die Reihenfolge der Bewirkungen als schlechthin vollständig vorausgesetzt wird d. i. wo etwas von selbst anfängt zu sein. Dies geschieht in zwei Fällen: 1) bei der Frage nach dem Grunde im Sein der Dinge überhaupt und 2) bei der Frage nach dem Dasein menschlicher Handlungen. Der erstere Fall führt auf die doppelte Frage nach dem Ursprung aller Dinge oder der Erschaffung der Welt und nach der Möglichkeit der Wunder. Schöpfung ist nicht bloss Veränderung, sondern Ursprung aus nichts, als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen. Ein solcher kann als Begebenheit in der

Natur nicht zugelassen werden, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde. Wunder ist eine einzelne Begebenheit in der Natur, welche als unmittelbare Wirkung der Gottheit betrachtet wird, also ein Eingriff der schaffenden Allmacht in den Lauf der Natur. Die Unmöglichkeit der Wunder folgt aus der Unverbrüchlichkeit und Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze. Die menschliche Vernunft hat gar nicht das Vermögen, etwas gegen die Naturgesetze zu beobachten, denn diese Gesetze sind ja die nothwendigen Grundformen unserer Erkenntniss, die Principien der Möglichkeit der Erfahrung selbst, denen zuwider also auch keine Erfahrung stattfinden kann. Die Idee der Freiheit ist mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch und eine urschöpferische oder wunderwirkende Causalität, die nicht an die anfangslose Verkettung der Begebenheiten durch die Zeit gebunden wäre, kann in der Natur gar nicht vorkommen. Wir kommen auf die Idee der Freiheit nicht, indem wir einen positiven Begriff zu der Causalität nach Naturgesetzen hinzubringen, sondern indem wir die Schranken der letztern aufgehoben denken. Das Freie schwebt daher nicht als Schöpfer über der Natur, sondern liegt derselben in der Idee zu Grunde.

Die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freiheit kommen meist daher, dass man die Freiheit in die Natur und die Zeit eintreten lässt, was dann unvermeidlich auf Widersprüche führt. Denn die Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit besteht in der Idee, aber nicht in der Wirklichkeit. Dieser Gegensatz tritt besonders scharf bei dem zweiten Falle, der Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens hervor. Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst bin ein Erzeugniss der Natur und als solches an die Naturgesetze gebunden, ein Unterthan derselben d. i. ich handle mit Nothwendigkeit. Im zurechnenden Urtheil des Gewissens beurtheile ich mich aber so, als ob es lediglich von mir abhinge, was ich thun oder lassen will d. i. als ob ich mit Freiheit handelte. In der Wirklichkeit bestimmen Naturanlagen, Erziehung, Gewöhnung und äussre Umstände meine Handlungen d. i. ich bin unfrei, in der Idee aber, die ich mir von der Art der Existenz meines

eigenen Wesens mache, bin ich frei d. i. der absolute Urheber meiner Thaten, sonst könnte ich mir keine Vorwürfe darüber machen und mir keine Schuld beimessen. Die Lösung dieses Widerspruchs kann erst später gegeben werden.

Die Idee der Freiheit ist mancherlei Verwechselungen ausgesetzt. Freiheit setzt Willkürlichkeit, Zufälligkeit und Selbstständigkeit voraus, ist aber von allen dreien verschieden.

Die Willkürlichkeit besteht darin, innre Bestimmungsgründe zur Handlung zu haben, und sie macht das Wesen der psychologischen oder juridischen Freiheit aus, welche sich von der metaphysischen darin unterscheidet, dass diese Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit überhaupt, jene dagegen nur Unabhängigkeit von äusserer Naturnothwendigkeit ist.

Mein Wille, der innre Bestimmungsgrund, durch den ich in der innern Natur handle, ist an die Vorschrift der Pflicht gebunden. Das Sollen der Pflicht ist die praktische Nothwendigkeit meiner Handlungen, in welcher etwas von mir mit Nothwendigkeit gefordert wird, ohne dass es nach Naturgesetzen als Müssen nothwendig erfolgt. Das setzt nicht bloss voraus, dass ich Willen habe d. i. ein Vermögen willkürlich zu handeln, sondern auch noch eine besondre Eigenschaft dieses Vermögens, welche in der Natur nicht gedacht werden kann, vielmehr dem Gesetze der Natur widerspricht. Denn in der Natur geschieht nur, was geschehen muss. Das Sollen geht aber mit seiner Anforderung über die Schranken der Natur hinaus. Die psychologische Freiheit besteht nur in dem Besitz des Vermögens der Willkür d. i. darin, dass ich etwas mit Absicht thun kann, die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen. Bei psychologischer Freiheit kommt es also nur darauf an, dass ich die Handlung willkürlich und nicht gezwungen gethan habe d. i. darauf, dass mein Wille mit in der Reihe der Ursachen einer Handlung steht, aber nicht darauf, ob er das Leitende oder Geleitete ist. Freiheit in der Idee fordert dagegen das erstere.

Schwieriger ist die Unterscheidung der Freiheit von der

Zufälligkeit. Die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen scheint den Character der Freiheit derselben auszumachen, daher geschieht es so leicht, dass man beide mit einander verwechselt. Zufälligkeit steht der Nothwendigkeit entgegen, und der Fehler liegt darin, dass man Freiheit nicht der Natur, sondern der Nothwendigkeit entgegenstellt, mit der sie doch in der That nicht streitet. Der Entschluss zu einer Handlung ist die Wirkung meines Willens. Nun kann ich mich aber so oder anders entschliessen. Obschon also hier die Ursache gegeben ist, so ist dennoch die Wirkung etwas Zufälliges. Wenn z. B. Jemand sein Wort bricht, so rechnet man ihm dieses als Schuld zu, indem man voraussetzt, der Entschluss, sein Wort zu halten, sei ihm gleich möglich gewesen, und es sei daher keine Nothwendigkeit für ihn, so zu handeln, wie er handelt. Man könnte zwar noch sagen, die Handlung eines Menschen hängt von der Beschaffenheit seines Characters ab und ist daher nicht zufällig, sondern nothwendig. So wie der Mensch ist, ist auch nothwendig seine Handlung. Wäre jener Mensch ein rechtlicher Mensch gewesen, so hätte er sein Wort nicht brechen können. Aber damit wird jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurück geschoben. Denn dabei setzen wir doch voraus, es sei ihm gleich möglich, ein rechtlicher Mensch oder das Gegentheil zu sein, weil sonst gar keine Zurechnung stattfinden könnte. Folglich nehmen wir die natürliche Beschaffenheit seines Characters zum Behuf der Freiheit als etwas in anderer Rücksicht Zufälliges an. Eine freie Handlung muss sich daher auch, ungeachtet sie in der Natur mit Nothwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rücksicht doch als zufällig beurtheilen lassen. Dies trifft jedoch nur eine Nebenbestimmung der Freiheit, wie man schon daraus ersieht, dass diese Zufälligkeit sich nur bei der bösen That zeigt, nicht aber so unmittelbar bei der guten. Der schlechthin gute d. i. der heilige Wille würde stets thun, was er thun sollte d. i. er würde immer nach einem nothwendigen Gesetze handeln. Die Zufälligkeit, dass die Handlungen eines Willens bald mit dem Gesetze übereinstimmen, bald demselben zuwider sind, würde hier nicht stattfinden. Jene Zufälligkeit gehört nur dem Ver-

mögen der Wahl und dieses Vermögen kommt einer sinnlichen Thatkraft zu. Bei einer solchen sind durch das eigene innre Gesetz des Willens (d. i. durch das moralische Gesetz) die anregenden Momente oder die Triebfedern zur Handlung selbst noch nicht mitgegeben. Es ist daher für sein eigenes Wesen subjectiv zufällig, wenn schon für die äussre Natur nothwendig bestimmt, welche einzelne Anregungen ihn gerade treffen und welche Triebfedern auf ihn wirken. Der stärkste Antrieb wird nach Naturgesetzen hier den Ausschlag geben. Für die freie Wahl ist aber auch dies noch zufällig und nur der Wille selbst aus seinem eigenen innern Gesetz entscheidet. Diese geforderte Zufälligkeit in der freien Wahl durchbricht aber die Schranken der Naturgesetze.

Freiheit überhaupt besteht nicht in der Freiheit der Wahl, sondern freie Wahl ist nur der Ausdruck der Freiheit für den endlichen, unheiligen Willen. Die Freiheit des menschlichen Willens wäre undenkbar, wenn nicht eine in der Natur nothwendige Handlung in anderer Rücksicht zufällig sein könnte. Aber die Freiheit selbst ist nicht diese Gesetzlosigkeit und Zufälligkeit, sondern sie wird in der Aufhebung der Naturnothwendigkeit gerade erst Bedingung einer absoluten Nothwendigkeit des Ewigen. Unsre Handlungsweise in der Natur muss als zufällig angesehen werden können zum Behufe der Freiheit. Dies geschieht aber nicht dadurch, dass wir ihr Freiheit als Zufälligkeit beigeben, sondern dadurch, dass wir i h r e Nothwendigkeit selbst d. i. die Naturnothwendigkeit derselben nur als Zufälligkeit betrachten. Wie dies möglich sei, wird sich später zeigen. Nothwendigkeit und Zufälligkeit lassen sich nicht in der Natur vereinigen, sondern nur im Gegensatze gegen die Natur.

Das dritte ist das Verhältniss der Selbstständigkeit zur Freiheit. Freiheit ist 1) Unabhängigkeit von der Dependenz der Wechselwirkung als Selbstständigkeit, und 2) Unabhängigkeit des einzelnen Wesens von allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Nach der Form der physischen Verknüpfung bestehen die Zustände eines Dinges als Wirkungen anderer Dinge in einem Ganzen der Wechselwirkung. Diese Dependenz in der

Wechselwirkung verschwindet für den freien Willen, der der absolute Urheber seiner Thaten ist. Dabei bleibt aber noch die Abhängigkeit des einzelnen Willens vom moralischen Gesetze d. i. von einer leeren wesenlosen Form der Nothwendigkeit des Guten stehen, welcher Abhängigkeit gegenüber das Dasein des Einzelnen doch wieder seine Selbstständigkeit verliert. Wie haben wir uns nun die Unabhängigkeit nach metaphysischer Verknüpfung d. i. die Unabhängigkeit des einzelnen Wesens vom allgemeinen und nothwendigen Gesetz zu denken? Davon können wir uns schlechthin keinen Begriff machen. Wir können uns keine positive Vorstellung von der Wirksamkeit eines freien Willens machen, und wir können uns die sittliche Ordnung des Reichs der freien Geister nur nach Analogie der Naturordnung denken, wobei anstatt der Naturgesetze das moralische Gesetz jene Ordnung constituirt. Sobald wir uns positive Vorstellungen von dem Wesen der Dinge nach der Idee machen wollen, so geräth unsere individuelle Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen unvermeidlich in Widerspruch, indem in der Natur (von der wir doch allein nur eine positive Erkenntniss besitzen) jedes Einzelne nur durch seine Gemeinschaft mit andern im Ganzen nach nothwendigen Gesetzen besteht. Es bleibt uns hier nichts übrig, als die blosse Idee des absoluten d. i. unbedingten Verhältnisses der Dinge zu einander im Weltganzen und für die Freiheit nichts als Unabhängigkeit des absolut Nothwendigen von allen Formen der Natur überhaupt.

C) Das transcendentale Ideal oder die speculative Idee der Gottheit.

§. 72.

Wenn wir den Gedanken der unbedingten Einheit und Nothwendigkeit ausdenken, nicht bloss für das einzelne Wesen; sondern für das Ganze der Welt, so kommen wir auf den höchsten Gedanken unserer Vernunft: auf die Idee der Gottheit. Platon sagt im Anfang des Timäos: „Schwer ist es

den Ordner und Vater des All zu finden, und dem, der ihn gefunden hat, unmöglich, Allen kund zu thun.“ Kein Gegenstand ist so unergründlich und unerreichbar wie dieser, keiner in ein so unzugängliches, geheimnissvolles Dunkel gehüllt, bei keinem ist für die Speculation die Gefahr zu irren und auf Abwege zu gerathen so gross wie bei diesem. Nirgends zeigt sich aber auch der Vortheil der Kritik der Vernunft so, wie hier. Wir können nemlich die Vernunft hier nicht dogmatisch an den Gegenstand selbst und dessen Ergründung verweisen, sondern das, was wir suchen, können wir nur kritisch in unserer eigenen Vernunft finden. Die Kritik der Vernunft muss entscheiden, ob und wie die Idee der Gottheit in uns gegründet ist, ob sie eine nothwendige und objectiv giltige Vorstellung unserer Vernunft oder ein Geschöpf unserer Einbildungskraft und ein nichtiges Hirngespinst ist. Der Gegenstand selbst, seine Beschaffenheit, sein Wesen bleibt für uns Menschen stets unerforschlich und verborgen. Denn wie der skeptische Hume einmal sagt: „Gott ist mehr ein Gegenstand der Anbetung in den Tempeln, als des Streits in den Schulen.“

Es ist auffallend, dass die Idee der Gottheit in aller Wissenschaft unbrauchbar und dennoch unvermeidlich ist. Jene Unbrauchbarkeit kann sie leicht verdächtigen, während diese Unvermeidlichkeit ihre Nothwendigkeit documentirt. Es hat mit dieser Idee eine ganz andere Bewandniss als z. B. mit der Annahme von Mondbewohnern oder von Bewohnern anderer Himmelskörper. Auf diese Annahme werden wir durch den Fortschritt der Erfahrung und durch Schlüsse der Analogie geführt. Das Dasein solcher Wesen ist zufällig für uns, wie Alles, was uns durch die Erfahrung unmittelbar oder mittelbar gegeben ist. Zufällig bleibt auch die Kenntniss, die wir von ihnen erlangen. Aber die Idee der Gottheit bleibt ein nothwendiger und unvermeidlicher Grundgedanke jeder menschlichen Vernunft.

Man hat sich häufig auf die Gottheit berufen und thut es wohl noch um Naturereignisse zu erklären. Aber näher zugesehen, geschah und geschieht dies nur da, wo man die Gesetze

und Kräfte der Natur noch nicht kennt. So glaubte man früher das Wunder des Sternenlaufs nur durch die Gottheit erklären zu können und man meinte, Nichts verkündige lauter das Dasein Gottes, als der wunderbare Gang der Himmelskörper. Platon bewundert in dem sichtbaren Himmelsbau die Weisheit und Kunst des ewigen Vaters. Aristoteles setzt die Gottheit als den ersten Beweger der Sternenkreise und Himmelskörper voraus. Aber da kommen Keppler und Newton. Die Gesetze des Sternenlaufs werden ergründet, die Kraft, von der er abhängt, entdeckt und Alles erklärt sich aus dem Gesetz, nach dem diese Kraft wirkt, ohne dass man nöthig hätte zur Gottheit seine Zuflucht zu nehmen*). Die Idee der Gottheit verschwindet als Erklärungsgrund aus der Wissenschaft und bleibt dennoch stehen in der Ueberzeugung des Menschen. Der Mensch kann durch Zweifel und Unglauben die Idee der Gottheit höchstens aus seinem Verstande, aber nie aus seinem Herzen verdrängen. In dem Schauer der Andacht, der auch den rohesten Geist zuweilen anwandelt, liegt für Jedermann, wenn auch Manchem noch so unverständlich und dunkel die Mahnung an das Dasein Gottes. Der Mensch beugt sich und muss sich beugen vor einer höhern Macht, mag er sie nun mit der Klarheit des Bewusstseins als schaffende Allmacht anerkennen, oder mit den blinden Naturgewalten verwechseln.

Wenn man den Namen Gottes nennt, so nennt man eigentlich den Gegenstand unserer Andacht, unserer Anbetung und religiösen Verehrung. Aber den Gefühlen der Andacht liegt doch die Vorstellung von einem Wesen, also ein metaphysischer Gedanke zu Grunde. Verehren und anbeten kann man nur höhere Wesen oder ein höchstes Wesen. Diese Vorstellung ist es, welche wir uns hier klar zu machen haben. Welche Vorstellung haben wir uns von dem Wesen zu machen, an welches wir unsre Andacht richten? Wen betet der Mensch

*) S. in meinen Epochen der Geschichte der Menschheit Bd. I. Die Entdeckung des wahren Weltsystems und der Naturgesetze S. 205—305.

an? Darauf ist die Antwort: den Herrn und Lenker seines Schicksals, den Spender des Lebens und aller seiner Gaben, den Weltschöpfer, den heiligen Urheber der Welt, den Urquell alles Guten. Diese Vorstellung von Gott als dem allmächtigen und heiligen Schöpfer der Welt liegt aller Andacht zu Grunde, sie ist die Bedingung der Möglichkeit der Andacht selbst. Aber diese Vorstellung ist schon eine Verbindung der speculativen mit der praktischen Idee der Gottheit. Denn nur dadurch, dass wir Gott auch als den Urheber des moralischen Gesetzes betrachten, müssen wir ihn auch als heiligen Gesetzgeber betrachten. Für die speculative Idee der Gottheit bleibt also nur die Vorstellung von Gott als dem Urheber von Allem und Jedem stehen.

Es sind über den Ursprung der Idee der Gottheit zwei verschiedene Ansichten verbreitet, die beide falsch sind. Nach der einen Ansicht, der des Supranaturalismus, stammt die Kunde von dem Dasein Gottes aus der Offenbarung. Alsdann wäre aber diese Vorstellung bloss zufällig und nicht nothwendig. Wir werden dagegen sehen, dass diese Kunde nicht von Aussen, sondern innen aus dem Geiste selbst stammt. Nach der andern Ansicht, der des Rationalismus, ist der Begriff von Gott ein erschlossener, mithin ein erworbener Begriff d. h. ein Begriff, der sich im Verlauf der Ausbildung unserer Erkenntniss erst zu dieser hinzufindet ohne ursprünglich in ihr zu liegen, so dass der eine Mensch diese Vorstellung hätte, während sie ein anderer nicht besässe. In diesem Falle wäre diese Vorstellung bloss abgeleitet und nicht ursprünglich. Dagegen wird sich zeigen: die Idee der Gottheit ist so gut eine ursprüngliche Grundvorstellung unsers Geistes wie die Anschauung des Raumes, nur das Verhältniss derselben zum Bewusstsein ist ein anderes. Die Vorstellung des Raumes ist ursprünglich klar, die Idee der Gottheit dagegen ist ursprünglich dunkel und muss erst vor dem Bewusstsein aufgeklärt werden. Dies geschieht durch Reflexion. Bei der Willkürlichkeit der Reflexion kann aber diese Aufklärung der Idee selbst leicht einseitig ausgeführt werden, so dass anscheinend der Eine dieses, der Andere jenes bei dem ersten Gedanken un-

sers Wesens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derselbe ist und in jedem menschlichen Geiste in derselben Gestalt liegt. Auch der Neger und der roheste Wilde hat eine dunkle Idee von einem höchsten Wesen, nur der Mangel an Aufklärung und seine Phantasie verleitet ihn zur Anbetung eines Fetisches. Selbst Grönländer, die früher keine Vorstellung von einer Gottheit hatten, haben nach ihrer Bekehrung zum Christenthum bezeugt, wie in stillen Stunden bei der Beobachtung des Meeres, der Berge, des Himmels und seiner Gestirne, ein mächtiger Gedanke sie eingenommen habe von einem Wesen, das dieses Alles doch gemacht haben müsse.

Wenn die Idee der Gottheit eine nothwendige Vorstellung unserer Vernunft ist, so muss sie irgendwo im Kreise der Ideen des Absoluten vorkommen. Wir müssen daher den Ort ihres Ursprungs aufsuchen und nachweisen, wie und wo sie in unserer unmittelbaren Erkenntniss entspringt. Es wird sich zeigen, dass sie die vollendete Vorstellung des Absoluten selbst ist.

§. 73.

Die Idee der Gottheit ist eine ganz eigenthümliche Vorstellung, wie im ganzen Bereich unserer Erkenntniss keine zweite der Art wieder vorkommt. Die Idee der Seele schliesst die Vielheit der Wesen nicht aus, aber die Idee der Gottheit schliesst sie aus: sie ist nicht die Vorstellung einer Art von Wesen, sondern die Vorstellung von einem Einzelwesen (Individuum), sie ist nicht sowohl eine Idee als vielmehr ein Ideal, und als solches in der Stufenfolge der metaphysischen Grundvorstellungen die höchste und letzte derselben. Die Kategorieen werden zwar nicht anschaulich, sondern durch die blosse Form des Denkens erkannt, aber sie können doch *in concreto* dargestellt und auf Anschauungen angewendet werden. Die Ideen hingegen können nicht mehr *in concreto* dargestellt werden, sie sind schon weiter von der Anschauung entfernt. Noch weiter als die Ideen scheint das Ideal von der Anschauung entfernt zu sein. Ideal ist die Idee nicht bloss

in concreto, sondern *in individuo* gedacht d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Es ist die Vorstellung von einem Gegenstande (Einzelwesen), der das höchste Ding seiner Art ist, weil er einer Idee völlig gemäss ist, aber eben darum auch in der Anschauung oder Wirklichkeit nicht vorkommen kann. So ist das Ideal der menschlichen Gestalt ein Urbild, dem keine wirkliche Menschengestalt völlig gleichkommt, das aber die Natur in ihren Werken zu erreichen anstrebt. Ebenso ist das Ideal des Weisen das Urbild eines Menschen, der mit der Idee der Weisheit selbst congruent wäre, und von dem alle Weisen der Erde nur unvollkommene Abbilder sind. Der Begriff des Ideals schliesst also die Vielheit der Dinge aus; es ist die Vorstellung eines Einzelwesens, welches das Einzige seiner Art ist. Wenn man etwas ein Ideal nennt, so bedeutet das für die Erkenntniss dieses Gegenstandes sehr wenig, aber für den Gegenstand selbst sehr viel, ja das Höchste, was man von ihm sagen kann.

Die angeführten Beispiele sind indessen Ideale der Einbildungskraft, welche durch Combination Vorzüge (Realitäten) in Einem Bilde vereinigt, die in der Wirklichkeit nie beisammen angetroffen werden. So stellt sich den Gegenständen der Sinnesanschauung durch Idealisirung ein Bild der Einbildungskraft gegenüber, welches nachher gleichsam als die Regel für die Bildung jener Gegenstände der Wirklichkeit angesehen wird. Ein solches Bild der Einbildungskraft kann durch künstlerische Darstellung wohl selbst wieder in einen Gegenstand der Sinnesanschauung verwandelt werden. So sind Raphaels sixtinische Madonna, der Apoll von Belvedere, Schillers Marquis Posa Ideale der Art. Etwas ganz anderes aber ist das transcendentale Ideal, welches nicht eine willkürliche Vorstellung der Einbildungskraft, sondern eine nothwendige Vorstellung der Vernunft selbst ist. Dies Ideal der Vernunft ist die Vorstellung von einem Gegenstande, der dem Princip der Vollendung gemäss durchgängig bestimmt ist, also die Vorstellung von einem absoluten Gegenstande selbst, bei dem alle Zufälligkeit aufhört. Wegen des negativen

Ursprungs der Idee des Absoluten können wir aber die Idee eines absoluten Gegenstandes der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft nur durch Negation aller Schranken unserer Erkenntniss bestimmen, welche an den uns gegebenen Gegenständen haften. Es liegt schon im Begriffe des transcendentalen Ideals, dass der Gegenstand dieser Vorstellung jenseits aller Anschauung und aller menschlichen Erkenntniss liegt. Es ist ein Gegenstand in der Idee, der niemals in der Anschauung der Wirklichkeit gegeben werden kann und wovon selbst der Begriff schon transcendent ist. Ein jedes Ideal der Einbildungskraft ist durch Combination entstanden und überbietet die Anschauung auch nur durch Combination. Es hat daher immer noch qualitative Bestimmungen an sich und bleibt mit diesen den Beschränkungen und Zufälligkeiten der Anschauung überhaupt unterworfen. Wollen wir über diese Beschränkungen der Anschauung überhaupt hinaus, so können wir dieses nur durch Negation, indem wir uns denjenigen Gegenstand denken, der von allen Zufälligkeiten der Wirklichkeit und von allen Schranken der menschlichen Erkenntniss völlig befreit ist und daher niemals ein Gegenstand der Anschauung und Erkenntniss für uns werden kann. Die Gegenständlichkeit eines solchen Wesens können wir nicht anschauen, auch nicht einmal im Bilde, sondern nur denken und wir haben dazu keine andere Form der Vorstellung als die des transcendentalen Ideals oder des Ideals der Vernunft. Zur Idee der Seele bietet die Selbsterkenntniss doch noch den Stoff oder Gehalt, aber das transcendentale Ideal ist eine Vorstellung, deren Gehalt selbst nur in der Idee gegeben ist. Das Ich ist in unserer Erkenntniss ein gegebener Gegenstand (obschon wir keine Anschauung desselben besitzen), das transcendentale Ideal dagegen ist eine Vorstellung, deren Gegenstand selbst für unsre Erkenntniss erst durch die Idee gegeben wird. Es ist das Urbild aller Dinge, selbst ihrer Möglichkeit nach; das Urbild eines Wesens. Dieser Gegenstand des Ideals der Vernunft ist das Urwesen, insofern es der Grund der Möglichkeit aller Wesen ist, das höchste Wesen, sofern es keines über sich hat, das Wesen aller We-

sen, insofern Alles, als bedingt, unter ihm steht. Dieses Wesen ist Gott.

Das Ideal eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge ist keine willkürliche Annahme oder Erdichtung, sondern für unsre Vernunft nothwendig und es steht dasselbe im engsten Zusammenhange mit unserer Erkenntniss der ganzen Welt.

§. 74.

Unsre Erkenntniss ist die Erkenntniss eines Ganzen aller Dinge unter den Gesetzen der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung aller Dinge. Dieses Ganze aller Dinge nennen wir die Welt. Die sinnliche Vernunft kann aber nur mit zwei getrennten Hilfsmitteln zum Bewusstsein ihrer unmittelbaren Erkenntniss gelangen. Sie kann sich einerseits der Bedingungen der Nothwendigkeit nur in den abstracten leeren Formen von Raum, Zeit, Begriff, Gesetz bewusst werden, andererseits des Gehalts der Wirklichkeit nur in den vereinzelten Sinnesanschauungen. Aber eben diese Trennung zwischen Nothwendigkeit und Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Wesen findet nur subjectiv für uns d. i. für die Ausbildung unsers Bewusstseins, und zwar in Folge der sinnlichen Beschränktheit unserer Erkenntniss statt. Für die nothwendige Einheit der unmittelbaren vernünftigen Erkenntniss giebt es nur die nothwendige Einheit der erfüllten Form selbst. Diese nothwendige Einheit von Form und Gehalt in unserer unmittelbaren Erkenntniss ersehen wir schon aus Folgendem. Was wir erkennen mögen ist ein Ganzes, in welchem Vieles zu Einem verbunden ist. Hier ist die Einheit die Form, die Vielheit der Gehalt, aber weder das Eine noch das Andere ist ohne das Ganze, sie sind blosse Abstractionen. Also weder der Einheit allein, noch der Vielheit kommt das Sein zu, sondern nur dem Ganzen, welches das Viele unter der Form verbindet. Z. B. das Sein des Baumes liegt nicht in dem Stamme, den Aesten, den Blättern, die das Viele in ihm ausmachen allein, auch nicht in der Gestalt allein, unter der sie verbunden sind, sondern in dem Ganzen seiner Organisation, welche diese Theile unter der Ge-

stalt verbindet. Aber dieser Baum ist nicht für sich, sondern nur in der Gemeinschaft mit anderen ausser ihm, er ist ein Product des Lebens der Erde, so dass eigentlich nichts ist als das Ganze aller Dinge und jedes Einzelne nur durch seine Gemeinschaft in diesem Ganzen der Natur. Betrachten wir nun aber einmal die Naturform unserer Erkenntniss genauer. Die nothwendige Einheit der Welt, die wir erkennen d. i. der Sinnenwelt, besteht durch die Alles umfassenden Formen von Raum und Zeit, sowie durch die Abhängigkeit aller Dinge von den Naturgesetzen. Aber das Wesen des Raumes und der Zeit für sich, sowie die Wesenheit des Allgemeinen und Nothwendigen sind gerade die grossen Räthsel der Philosophie. Raum und Zeit für sich, ohne die Dinge in ihnen sind wesenlos d. h. sie haben kein substantielles Dasein und doch sind sie die Bedingungen, durch welche die Nebenordnung der Dinge erst möglich wird. Ein allgemeines Gesetz ist für sich leer, es ist nichts, und doch ist in der Natur der Dinge die nothwendige Verknüpfung der wirklichen Dinge nur durch die Gesetze der Natur möglich. In den Formen von Raum und Zeit und unter den Naturgesetzen ist uns aber das Dasein der Dinge (Einzelwesen) und ihre Zusammensetzung nur zufällig gegeben. Dies Gesetz der Zufälligkeit alles Gegebenseins des Gehalts unserer Erkenntniss und seiner mathematischen Zusammensetzung ist, wie wir fanden, eine Folge der sinnlichen Beschränktheit unserer Erkenntniss. Es wird aber dadurch unsre Vorstellung von Einheit und Nothwendigkeit, die ursprüngliche Grundvorstellung unserer Vernunft selbst eingeschränkt. Die einzige positive Vorstellung von Nothwendigkeit, die wir uns machen können, ist die eines unverbrüchlich herrschenden Gesetzes, wodurch die Einheit eines Ganzen besteht. Diese Vorstellungsweise ist aber beschränkt durch die Zufälligkeit des Daseins der wirklichen Dinge auf der einen und die Wesenlosigkeit des Gesetzes auf der andern Seite. Die wesenlose Nothwendigkeit (d. i. das Gesetz) ist keine unbedingte Nothwendigkeit. Denn die Existenz derselben ist bedingt durch die Existenz eines Wesens, das das Gesetz erst vorstellt. Ein Gesetz ist etwas Allgemeines, etwas

Abstractes und somit nur durch einen vorstellenden Geist möglich, ohne diesen und ausser dessen Vorstellungskraft aber nichts für sich Bestehendes. Das Gesetz selbst ist an sich Nichts, es kann sich nur an den Dingen und in den Dingen verwirklichen. Das Dasein und die Wirklichkeit der Dinge ist aber nicht durch das Gesetz gegeben, sondern bleibt rücksichtlich desselben zufällig und nur ihr Zusammenhang ist durch das Gesetz bestimmt. Das zufällige Dasein kann aber nicht in sich selbst, sondern es muss in etwas Anderem und zwar Nothwendigem gegründet sein. Obwohl alles Dasein für uns nur zufällig ist, so bekommt doch im Ganzen der transcendentalen Apperception das Dasein durch die nothwendige Form der formalen Apperception eine Bestimmung der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der formalen Apperception drückt sich ebenso an dem Gehalt der materialen ab, wie die Einheit derselben. Wie können wir nun die Nothwendigkeit der Wirklichkeit denken? Nur dadurch, dass wir sie als Wirkung eines nothwendigen Wesens d. i. als erschaffen von einer höchsten Ursache denken. Denn wir haben keine andere Form als die der Causalität (Bewirkung) um die Nothwendigkeit des Daseins oder des Gehalts unserer Erkenntniss zu denken. So kommen wir hier auf die Vorstellung der Welt als einer erschaffenen Welt, deren einzelne Wesen die Wirkung der Ursache von ihrer Einen Nothwendigkeit sind. Aber wie haben wir uns diese Eine Nothwendigkeit selbst zu denken? Die objective synthetische nothwendige Einheit im Wesen der Dinge wäre offenbar nur dann vollendet und verwirklicht, wenn nicht nur die Form der Verknüpfung und der Abhängigkeit des Einen vom Andern, sondern auch ein Gegenstand mit Nothwendigkeit gegeben wäre, der als der letzte unbedingte Grund aller Bedingungen den Schlussstein des Gewölbes bildete, der das Ganze hält und trägt. Aber wie können wir uns bei der Zufälligkeit aller Gegenstände unserer Erkenntniss einen solchen Gegenstand denken? Nur dadurch, dass wir das Gesetz der Zufälligkeit alles Daseienden und seiner mathematischen Zusammensetzung selbst, welches eine Folge der sinnlichen Beschränktheit unserer Er-

kenntniss und daher die Schranke der Sinnenwelt ist, aufgehoben denken. Dabei bleibt zwar die Nothwendigkeit als die Grundvorstellung unserer Vernunft stehen, aber sie verwandelt sich zu einer andern Form der Vorstellung. Diese Verwandelung geschieht so. Wenn wir uns die Vollendung der objectiven synthetischen nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge denken, so heisst das nichts anderes, als die Welt als das absolute Ganze aller Dinge denken. Zum absoluten Ganzen gehört nun nicht nur die Allheit der Theile, sondern auch die absolute Bestimmung der Form des Ganzen d. i. der absolute Grund der Möglichkeit aller Theile und ihrer Einheit. Wir können uns die Allheit aller Dinge nur denken, wiefern dieselben durch die nothwendige Einheit selbst gegeben sind, und nicht bloss nach zufälliger Zusammensetzung in einer leeren Form stehen und in dieser verknüpft sind. Die Idee der unbedingten nothwendigen Einheit hebt daher in der Kategorie der Gemeinschaft einerseits die Zufälligkeit des Daseins der Dinge und ihrer mathematischen Zusammensetzung, andererseits aber auch die Wesenlosigkeit der Form der nothwendigen Gesetzlichkeit auf. An die Stelle der leeren, wesenlosen Form des Ganzen tritt dadurch die Vorstellung eines Einzelwesens, und zwar die Vorstellung von dem nothwendigen Wesen, welches die Ursache der Verknüpfung (d. i. der Gemeinschaft) aller Dinge zu dem Ganzen der Welt ist. Diese Vorstellung, welche in der tiefsten Tiefe unserer unmittelbaren Erkenntniss verborgen liegt und erst durch die Negation aller Schranken unserer Erkenntniss und sogar erst durch die Negation des Gesetzes der Zufälligkeit selbst vor der Reflexion zum Vorschein kommt, ist nun nichts anderes als das transcendentale Ideal. Durch diese Vorstellung vollendet sich erst die Ideenlehre. Das transcendentale Ideal ist der Schlussstein und die Krone unserer ganzen Erkenntniss.

„Der Boden aller Existenz, sagt Kant eben so treffend als schön*), sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Fel-

*) Kritik der reinen Vernunft. Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen.

sen des Absolut-Nothwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch ausser und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst Alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig lässt d. i. wenn er nicht die absolute Realität und der absolute Gegenstand selbst ist. Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindeligen Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sagt: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt Alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor dem reflectirenden Verstande, den es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hinderniss verschwinden zu lassen."

Der Gedanke der Wesenheit des Nothwendigen und der Nothwendigkeit ist der innerste Grundgedanke unserer Vernunft. Diese Vorstellung von der Wesenheit der Nothwendigkeit, welche als eine nothwendige Grundvorstellung in der unmittelbaren Erkenntniss meiner Vernunft liegt, vermag ich mir aber nur auszudenken, wenn ich mir die Zufälligkeit der Wirklichkeit und die Wesenlosigkeit der Nothwendigkeit, welche den Character der Naturgesetzlichkeit bildet, aufgehoben denke. Daher bleibt die Vorstellung von dem nothwendigen Wesen, welches die Ursache der absoluten Gemeinschaft aller Dinge ist, für mich ein blosses Ideal der Vernunft, zu dem ich weder eine correspondirende Anschauung noch einen erschöpfenden Begriff finden kann.

Es ist der Natur unserer Urtheilskraft zuwider, dass man, wie es der Realismus des Allgemeinen will, den Naturgesetzen selbst Wesenheit beilegt und dieselben geradezu hyposta-

sirt. Denn Wesen ist dasjenige, was nur im Subject eines kategorischen Urtheils gedacht werden kann. Dasjenige, was aber nur im Subject des kategorischen Urtheils gedacht werden kann, muss ein Gegenstand (Einzelwesen) sein. Die Naturgesetze sind aber keine Gegenstände, sondern allgemeine Formen der Nothwendigkeit, welche wir im Subject der divisiven Urtheile dehken. Ich kann also die Wesenheit der Nothwendigkeit auch nur als einen Gegenstand (d. i. als ein Einzelwesen) denken. Dieser Gegenstand ist uns aber nicht selbst gegeben und kann uns auch niemals in der Wirklichkeit gegeben werden, weil er dann bloss zufällig und nicht nothwendig sein würde. Die Vorstellung von diesem Gegenstande ist also für uns ein blosses, aber fehlerfreies Ideal, welches die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt. Auch ist es das einzige eigentliche Ideal, das die Vernunft besitzt, da sich nur in diesem einen Falle die Idee des Absoluten zur Vorstellung eines Einzelwesens schematisirt. Das transcendentale Ideal ist diejenige Vorstellung. durch welche ich bei der sinnlichen Beschränktheit meiner Erkenntniss allein die Wesenheit der nothwendigen Gesetze oder vielmehr die Wesenheit der Einen Nothwendigkeit, welche die Ursache von Allem und Iedem ist, denken kann.

Die Einheit der Natur besteht in der Wirklichkeit durch wesenlose Gesetze. Dagegen kann in der Idee die ababsolute Einheit der Welt und die Welt selbst nur durch ein Wesen bestehen, dessen Dasein nicht zufällig, sondern nothwendig ist. Von der unbedingten Nothwendigkeit eines solchen Wesens kann ich mir keinen Begriff machen, wogegen ich mir von der Nothwendigkeit, wie sie in der Sinnenwelt stattfindet, gar wohl einen Begriff machen kann, denn dieser Begriff ist eben das Naturgesetz. Ja ein solches nothwendiges Einzelwesen ist in der Natur nicht einmal möglich, denn in der Natur trägt jedes Wesen nicht den Character der Nothwendigkeit, sondern den der Zufälligkeit des Daseins an sich. Um mir ein solches Wesen, dessen Wirklichkeit die Nothwendigkeit des Gesetzes selbst besässe, nur als möglich denken zu

können, muss ich in der Idee die Form der Naturgesetzlichkeit erst aufgehoben denken. So bekomme ich jenseits der Schranken der Natur die Vereinigung von (wesenloser) Nothwendigkeit und (zufälliger) Wirklichkeit in dem nothwendigen Wesen der Gottheit.

Ich schliesse nicht von der Wesenlosigkeit der Naturgesetze auf die Wesenhaftigkeit dessen, was den Grund der Einheit der Welt ausmacht und in sich trägt, d. i. auf das nothwendige Wesen; sondern umgekehrt die Wesenhaftigkeit der Gottheit ist der ursprüngliche und nothwendige Grundgedanke unserer Vernunft, den ich mir durch diese Reflexionen nur klar mache. Ich habe hier neben dem Gedanken der Beschränkung der Naturgesetzgebung durch Wesenlosigkeit (d. i. Leerheit ihrer Form) noch einen andern Gedanken dabei, nemlich den der unbedingten nothwendigen Einheit. Diese Vorstellung hat gleichsam zwei Wurzeln. Der eine Theil des Gedankens ist die absolute Nothwendigkeit, der mich auf die Idee des nothwendigen Wesens führt, der andere Theil des Gedankens ist die absolute Einheit, der mich auf die Idee des Welturhebers führt. Modalisch denken wir nemlich nur die Form der Nothwendigkeit. In der Natur ist nun diese Form der Nothwendigkeit zufolge der Zufälligkeit alles Wirklichen als Form der Gesetzlichkeit bestimmt. Die Gesetze selbst kommen aber aus dem Moment der Relation (§. 48.). Nach Ideen dagegen ist die Form der Nothwendigkeit unter der Form des nothwendigen Wesens (in der Verbindung von Wirklichkeit und Nothwendigkeit) bestimmt. Die Vorstellung von dem nothwendigen Wesen selbst, welches in unserer Erkenntniss dieser Form der Vorstellung genügt d. i. die Vorstellung von dem Wesen, welches die Ursache der Welt ist, kommt aber auch hier aus dem Momente der Relation und zwar durch die Bestimmung der divisiven Synthesis der Idee des Absoluten gemäss. Aber dieses Wesen d. i. die Majestät der Gottheit selbst verbergen uns die wesenlosen und selbstständigen Naturgesetze. Nur, wenn wir uns diesen Vorhang, den, wie wir hoffen, dereinst der Tod aufrollen wird, hinwegdenken,

gelangen wir zwar nicht zur Anschauung, aber doch zur Idee der Gottheit.

> — — — — — Ihn,
> Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
> Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
> Die sieht der Freigeist, doch nicht Ihn. Wozu
> Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
> Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
> Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.
>
> Marquis Posa in Schillers Don Karlos.

Wenn man die Idee der Gottheit mit den Urtheilsformen vergleicht, durch welche uns die metaphysischen Grundvorstellungen der Kategorieen zum Bewusstsein kommen, so könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als ob hier kein Subject, sondern bloss die leere Stelle dazu gegeben sei. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass die Vorstellung des Subjects selbst niemals durch die reine Kategorie selbst (die ja nur eine intellectuelle Verbindungsform des Gehalts ist), sondern durch den Schematismus derselben gegeben wird. Was wir in der Körperwelt als das andauernd Beharrliche voraussetzen ist nicht die blosse Substanz, sondern die M a s s e als solche. Ebenso setzen wir hier nicht bloss die einige absolute Ursache der Welt, sondern die G o t t h e i t als solche voraus. Die hier herrschende Schwierigkeit ist aber: wie kann ich einen Gegenstand (ein Einzelwesen) d e n k e n, ohne es anschaulich zu erkennen? Das habe ich in mehrern Fällen in meiner Gewalt, unter andern da, wo ich einen Gegenstand anschaulich erkenne, der die Wirkung einer Ursache ist. Z. B. Wer war da? Peters Vater. In so einem Falle schematisirt sich die Kategorie zur Bestimmung des Gegenstandes. Peters Vater e r k e n n e ich nicht, sondern ich denke ihn bloss. Ebenso e r k e n n e ich Gott nicht, sondern ich d e n k e ihn nur als Urheber der Welt. Von Peters Vater habe ich indessen einen bestimmten Begriff, ich weiss, er ist ein Wesen derselben Art wie Peter selbst. Von dem Wesen der Gottheit kann ich mir aber gar keinen Begriff machen. Das Eigenthümliche besteht nemlich hier darin, dass ich nicht einen anderweit schon erkannten (an-

schaulich gegebenen) oder überhaupt nur erkennbaren Gegenstand durch die Kategorie der Ursache bestimme, sondern dass sich mir die Vorstellung dieses Gegenstandes selbst aus dem idealen Schematismus der Kategorieen erst bildet, indem wir hier einen Fall haben, wo die Idee sich zur Vorstellung eines bestimmten Einzelwesens schematisirt, also zum Ideal wird. Das darf indessen nicht befremden, denn wir erkennen ja Gott nur im Verhältniss zur Welt, und nicht für sich nach seinem Wesen.

Die Bildung der Idee der Gottheit vor unserm Bewusstsein erfolgt in Gemässheit mit dem Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss. Wegen der Leerheit oder Wesenlosigkeit der nothwendigen Gesetze auf der einen und der Zufälligkeit des Daseins der Einzelwesen auf der andern Seite erkennen wir die Welt als bewirkt. Darum die Nothwendigkeit der Ursache über der Welt. Das Wirkliche erscheint uns als etwas Zufälliges, wenn wir seine Abhängigkeit vom Gesetze oder von dem Nothwendigen nicht einsehen, und die Ableitungen aus allgemeinen Regeln bleiben blosse Möglichkeiten, wenn unsre Erkenntniss zur Bestimmung des einzelnen Falls nicht ausreicht. Das zufällige Dasein kann aber nicht in sich selbst, sondern es muss in etwas Anderem und zwar Nothwendigem gegründet sein, welchem, wenn es absolut und für sich bestehen soll, Wesenheit zukommen muss. Jedes Ganze nun ist bedingt durch die Zusammensetzung seiner Theile und die Verknüpfung der Theile ist wiederum bedingt durch die Form des Ganzen. Ganzes und Theile sind also gegenseitig von einander abhängig. Die Welt ist nun dasjenige Ganze, welches nicht wiederum als Theil gedacht werden kann, und alle Theile umfasst. Jedes Ganze, auch die Welt als solches, ist aber bedingt und abhängig. Daher können wir die Welt auch nur als abhängig, als eine Zusammensetzung von Erfolgen denken. Dasjenige von dem wir die Welt als abhängig denken müssen, der letzte unbedingte Grund ihres Daseins muss ein nothwendiges Wesen sein, dessen Nothwendigkeit zugleich Wirklichkeit ist. Dieses Wesen ist die Gottheit. Wir müssen aber nach der

Natur unserer Urtheilskraft Gott als ein einziges und einfaches, als ein absolut-unabhängiges Wesen, als ein Wesen über der Welt und als Ursache der Welt denken. Das Wesen nemlich, welches im hypothetischen Urtheil nur als Subject gedacht werden kann, ist nur Ursache und nie Wirkung, also absolut-unabhängig. Aber jeder Theil und jedes Ganze können nur als abhängig gedacht werden. Daher können wir Gott nicht als Theil, sondern nur als einzig, nicht als Ganzes, sondern nur als einfach; nicht als Ursache eines Theils, sondern nur als Ursache des Ganzen schlechthin d. i. als über die Welt erhabene Ursache der Welt denken. Die Ueberweltlichkeit der Gottheit ergiebt sich also unmittelbar aus dem Ursprunge unserer Vorstellung von ihr.

Diese Nachweisung darf nicht mit einem Beweise verwechselt werden, sie ist nur eine kritische Aufweisung des Thatbestandes unserer unmittelbaren Erkenntniss. Wir haben es hier nur mit der Nachweisung der Wirklichkeit dessen zu thun, was sich in uns findet, nicht mit dem Beweise der Nothwendigkeit, dass das so sein müsse. Wir kommen auf die Vorstellung vom nothwendigen Wesen nicht durch einen Schluss von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit, sondern durch die Grundverhältnisse in unserer Erkenntniss. Nicht weil Alles, was ist, eine Ursache hat (denn das ist ein dogmatischer Satz, der ebenso gut wahr als falsch sein kann) schliessen wir auf einen Urheber der Welt, sondern nur dem Princip der Immanenz folgend finden wir, dass die Welt, die vor unserer Anschauung steht (eine andere geht uns gar nichts an) eine Wirkung ist und dass wir daher den nothwendigen Abschluss unserer Erkenntniss der Welt durch keinen andern Begriff als den der höchsten Ursache erhalten. Dogmatisch wären wir hier verloren. Denn, wenn man auch erschliessen könnte (was in der That unmöglich ist), dass Gott ein nothwendiges Wesen sei, welches keine Ursache hat; so brauchen wir uns in unserer Erkenntniss nur weiter umzusehen, um zu finden, dass die Masse ebenfalls keine Ursache hat. Denn zufällig ist dasjenige, dessen Dasein sinnesanschaulich d. i. *a posteriori*, nothwendig dagegen das, was *a priori* erkannt wird.

Nun erkennen wir die Masse in reiner Anschauung d. i. durch Anschauung *a priori* und somit wegen ihrer Beharrlichkeit als das nothwendige Wesen der Körperwelt. Aber kritisch verschwindet das Dasein der Masse vor der Idee des Absoluten, während gerade durch dieselbe die Idee der Gottheit zum Vorschein kommt.

Die Idee des Absoluten giebt dem Gehalt unserer Erkenntniss eine absolute Bestimmung der Einheit und Nothwendigkeit. Absolute Nothwendigkeit ist Ewigkeit, denn alle Zufälligkeit der Wirklichkeit kommt von der Unvollendbarkeit der Zeitreihe. Wenn ich die unvollendbare Zeitreihe aufgehoben denke, erhalte ich den Gedanken der Ewigkeit. Mit der unvollendbaren Zeitreihe hebe ich aber auch zugleich die Zufälligkeit des Daseins auf und somit komme ich auf die Nothwendigkeit der Wirklichkeit. Diese Nothwendigkeit der Wirklichkeit kann ich mir aber nur denken unter der Idee der Gottheit. Nach den Ideen des Absoluten ist allerdings jedes Wesen ein nothwendiges, ewiges Wesen, aber nur wiefern es von Gott geschaffen ist. Die Nothwendigkeit jedes erschaffenen Wesens kann nur als Abhängigkeit von der Gottheit gedacht werden. Eine Welt der Freiheit kann bewirkt sein, darin liegt kein Widerspruch. Aber unter Naturgesetzen wäre die Schöpfung der Welt ein Widerspruch, denn da könnte die Selbstständigkeit der Wesen nicht wiederum als Abhängigkeit gedacht werden. Selbstständigkeit des Geistes dagegen und Schöpfung widerstreiten einander nicht. Der Widerstreit liegt nemlich nicht in der Causalität selbst, sondern in dem mathematischen Schematismus derselben.

Die Idee der Gottheit ist die Erhebung über das Gesetz und über unsre Erkenntniss selbst. In unserer Erkenntniss findet Trennung von Gesetz und Wesen statt. In der Idee der Gottheit dagegen denke ich die Einheit von Gesetz und Wesen d. i. ein Wesen, dessen Dasein selbst den Character der unbedingten Nothwendigkeit hat und von dem das Dasein aller andern Wesen (deren Dasein uns in der Natur bloss zufällig erscheint) abhängt — eine Vorstellung, die alle unsre Begriffe übersteigt, indem wir weder die unbedingte und

nothwendige Existenz jenes Grundwesens selbst, noch die Abhängigkeit der erschaffenen Wesen von ihm zu begreifen vermögen.

Es handelt sich hier nicht um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache (denn die ist nach Naturgesetzen begreiflich), sondern um die Ableitung des zufälligen Daseins der Substanz selbst von der nothwendigen, welche dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit gar nicht unterworfen ist. Es ist also hier auch nicht um die unbedingte Causalität (denn das ist die Idee der Freiheit), sondern um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Da Alles in der Natur veränderlich, mithin im Dasein bedingt ist, so kann es in der Reihe des abhängigen Daseins kein unbedingtes Glied geben, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre. Das nothwendige Wesen, obwohl die Bedingung der ganzen Reihe, wird daher selbst gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören und auch kein Glied der Reihe unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden bedingten Dasein lassen. Denn wenn es selbst zur Reihe gehörte, so müsste es wie jedes andere Glied derselben auch ein Gegenstand möglicher Anschauung sein, was bei der Zufälligkeit aller Wesen in der Sinnenwelt nicht möglich ist. Darin unterscheidet sich die Art, ein unbedingtes Dasein dem bedingten Dasein der Dinge zu Grunde zu legen von der unbedingten Causalität (der Freiheit), dass bei der Freiheit das Ding selbst als Ursache dennoch in die Reihe der Bedingungen gehört und nur seine Causalität ausser derselben gedacht wird, hier aber das nothwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt, als extramundan, gedacht werden muss, wodurch allein es verhütet werden kann, dass es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Dinge der Sinnenwelt unterworfen werde*).

*) Ich kann mir nicht versagen eine Stelle aus Kants Kritik der Urtheilskraft hier anzuführen, welche mit dem im Obigen Entwickelten in völliger Uebereinstimmung ist. „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, heisst es dort (§. 76.), Möglichkeit und Wirk-

Die hier gegebene Deduction der Idee der Gottheit zeigt uns, dass die Gottheit selbst ein für uns Menschen unerforschlicher und verborgener Gegenstand ist und bleiben muss. Wir

lichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn, wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nemlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloss auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloss Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (ausser diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloss subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nemlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: dass Dinge möglich sein können ohne wirklich zu sein, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn, dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, sofern unser Erkenntnissvermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablässlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn, wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), so ist es bloss als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Für einen Verstand, bei dem der Unterschied von Anschauen und Denken nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, sind (existiren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i.

besitzen nemlich nur eine relative und keine qualitative Bestimmung dieser Idee. Wir können nur bestimmen, was die Gottheit im Verhältniss zur Welt (nemlich die Ursache derselben), aber nicht, was sie an sich selbst ihrem Wasen nach ist. Von dem Wesen der Gottheit, von der Beschaffenheit dieses Wesens und der Art seines Daseins vermögen wir uns keinen Begriff zu machen, da das transcendentale Ideal eine Vorstellung ist, die nur durch Negationen gebildet werden kann. Jede vermeintliche positive Vorstellung ist hier nicht Philosophie, sondern Phantasmagorie. Wir denken Gott als ein einfaches Wesen, dessen absolute Einheit weder analytisch noch synthetisch ist, weder unter sich noch in sich ein Mannigfaltiges von Theilen enthält, sondern diesen überhaupt entgegengesetzt ist. Wir denken uns also hier nur die Negation aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen im Wesen der Gottheit, also etwas, wovon wir gar keinen positiven Begriff haben. Ebenso geht es uns mit den göttlichen Eigenschaften. Alle Eigenschaften, die ich Gott beilege, sind nicht der Art, dass ich mir davon einen Begriff *in concreto* machen könnte. Ich kann wohl sagen, dass Gott die Ursache der Welt ist, aber ich kann nicht sagen, wie seine Causalität beschaffen sei. Eine jede Vorstellung göttlicher Eigenschaften ist nur bildlich, oder sie besteht in Analogieen d. i. in der Gleichsetzung zweier Verhältnisse zwischen unähnlichen Dingen. Wir entlehnen die Eigenschaft selbst aus der Erfahrung und entziehen ihr dann durch den Beisatz des Absoluten wieder einen, wir wissen nicht, wie grossen, und wissen nicht, welchen Theil ihres Gehalts. Wir denken uns die Gottheit als allmächtig und verstehen unter Allmacht nur die absolute Macht d. i. die Macht ohne alle Schranken, mithin das Ge-

Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist bloss: dass für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjectiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht.“

gentheil von dem, was wir sonst Macht nennen, da wir sonst die Macht nur nach dem Hindernisse messen, welches eine Kraft zu überwinden vermag, gegen Allmacht wäre aber gar kein Hinderniss denkbar. Ebenso ist Allgegenwart eine Gegenwart, die nicht an die Schranken des Raumes und der Zeit gebunden ist, also das Gegentheil von dem, was wir sonst Gegenwart nennen, da sie weder im Raume noch in der Zeit anzutreffen sein kann. Uns besteht die Weisheit darin, dass wir dasjenige verstehen, was ohne unser Zuthun auch wäre, wogegen die Allweisheit auf keinen Gegenstand angewendet werden kann, indem Alles durch sie erst ist. Die Bedeutung jedes dieser Prädicate liegt nicht in seinem positiven Inhalt, sondern in der negativen Aufhebung der Schranken der Natur. Man sagt mit diesen Ausdrücken nur, was Gott nicht sei, indem man sein Wesen mit der menschlichen Natur vergleicht. Jene Begriffe sind nicht positiv, sondern erst durch Verneinung von etwas Bekanntem entstanden.

Da alles Gegebene der äussern Erfahrung auf räumlicher Zusammensetzung beruht, die wir für die Idee der Gottheit gerade aufgehoben denken müssen, so bleiben uns für die nähere Bestimmung dieser Idee nur die Qualitäten aus innerer Erfahrung stehen. Hier ist die Grenze zwischen dem reinen Deismus und dem Anthropomorphismus. Wenn ich von den rein ontologischen Begriffen: Substanz und Ursache oder von den Begriffen: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht u. s. w. zu den concreten Begriffen der innern Erfahrung fortschreite, so gehe ich zum Anthropomorphismus über. Es kann uns nichts hindern von dem Wesen der Gottheit eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren. Wollen wir aber hier subtil zu Werke gehen und den Anthropomorphismus vermeiden, so dürfen wir doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Welt. „Denn alsdann wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie

d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um in dieser Alles vernunftmässig zu bestimmen. Wir gestehen dadurch: dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise so gar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unsern Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transcendenten Gebrauch zu machen, um das göttliche Wesen durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, anderer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unsern auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blossen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unsern schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und innern Bestimmungen nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die der Welt selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu vor sich selbst zureichend zu finden. Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Staat, zum Künstler, Baumeister, Regenten, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nemlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne. Ich werde sagen:

die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen*)." So bleibt uns nur eine Erkenntniss nach Analogie übrig und auch für diese gelten nur geistige Vorstellungen und keine körperlichen Analogieen.

Dem Anthropomorphismus stehen zwei ganz entgegengesetzte Ansichten gegenüber. Leugne ich z. B., dass Gott sieht und hört, dass er versteht, weiss und will, so fragt es sich zuerst noch, ob ich dies leugne, weil ich in Gott weniger als dieses, nemlich kein lebendiges Wesen voraussetze, oder ob ich nicht vielmehr (wie es jeder philosophische Gedanke thun muss) in Gottes Leben weit mehr und höheres voraussetze als jene Eigenschaften des menschlichen Geistes. Wer wird in Gott sich Verstand den Quell des Irrthums vorstellen, wer meinen, dass in ihm ein Wille sein Thun nach Vorstellungen abzähle? „Sowie die Sonne, sagt Platon in diesem Sinne im sechsten Buche der Republik, dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch Entstehen, Wachsthum und Nahrung giebt, obgleich sie nicht selbst das Entstehen ist: so kommt auch dem Erkannten nicht nur das Erkanntwerden von Gott, sondern auch das Sein und Wesen, da doch Gott selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt." Wobei Platon sich nicht enthalten kann den Ausdruck der Verwunderung hinzuzufügen: beim Apollo, ein wunderbares Uebertreffen!

Wir sagen: Gott ist ein Geist mit absoluter Vernunft ohne Sinne und ohne vermitteltes Denken, bekennen aber, von der Beschaffenheit eines solchen Wesens keine Vorstel-

*) Kants Prolegomena §. 58.

lung zu haben. Gott ist über Alles erhaben. Vor ihm verschwinden alle Schranken der Natur. Vor Gott ist weder Raum noch Zeit, weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern menschlich gesprochen nur ewige Gegenwart. Er ist der Urquell alles Schönen und Guten. In ihm wohnt die Fülle alles Seins und Wesens. Er ist das Wesen, welches ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne Ihn ist nichts und durch Ihn ist Alles. **Was** er ist und **wie** er ist, ist unserer Anschauung verborgen und unserm Verstande unerforschlich, aber **dass** er ist, offenbaren seine Werke durch die Zufälligkeit ihres Daseins. Ihn, den Schöpfer selbst, verhüllt ein heiliges Dunkel unsern Blicken. Nur auf den Flügeln der Andacht vermag der Mensch zur Gottheit sich emporzuschwingen. „**Die Andacht zu einem unbekannten Gott** ist aber der Brust des Menschen eingeboren.“

§. 75.

Wir kommen auf die Idee der Gottheit, indem wir in der Gemeinschaft der Dinge die Zufälligkeit des einzelnen Wirklichen und die Wesenlosigkeit des Nothwendigen aufgehoben und die Einheit der Welt durch ein absolut nothwendigss Wesen bestimmt denken, welches die Ursache von Allem und Jedem ist. Schon die Analogie lässt vermuthen, dass der Ursprung der Idee der Gottheit an der dritten Stelle des Moments der Relation, an der Stelle der divisiven Kategorie zu suchen sei. Denn die Idee der Seele geht aus der Kategorie des Wesens, und die Idee der Freiheit aus der Kategorie der Ursache hervor, also bleibt nur die Kategorie der Gemeinschaft für die Idee der Gottheit übrig. Andre Philosophen haben indess den Ursprung dieser Idee wo anders gesucht. In der Idee der Gottheit verknüpfe ich mit der Vorstellung der Welt die Vorstellung einer absoluten Ursache derselben. Da könnte es scheinen, als ob die Idee der Gottheit an der Stelle der hypothetischen Kategorie entspränge. Das war in der That die Meinung des **Descartes**. Allein és kommt hier nicht sowohl auf den Begriff der **Ursache**, als vielmehr auf den Begriff der **Verknüpfung** dieser Ursache mit der Vorstellung

der Welt an. Durch die absolute Ursache denken wir nur die Freiheit des Willens, aber noch nicht die Gottheit. Nach der Cartesischen Idee von der Allwirksamkeit Gottes ist der Allwirksame auch der allein Wirksame. Ausser Gott gäbe es keine freie und selbstständige Ursache. Allein dies ist falsch. Die absolute Ursache ist noch nicht das Wesen aller Wesen, sondern die freie geistige Kraft. Der Idee nach ist jeder einzelne Geist die absolute Ursache seiner Thaten. Wir kommen also mit dieser Idee nicht auf die Einheit des Weltschöpfers, sondern auf die Vielheit der selbstständigen Geister. Die Gottheit, den Weltschöpfer selbst kann man nur als das Wesen denken, durch welches die absolute Gemeinschaft der Welt besteht, indem es die Ursache von Allem und Jedem, selbst von dem Dasein der selbstständigen Geister ist. Nicht wenn man nach Ursachen, sondern wenn man nach Einheit der Ursachen forscht, kommt man auf die Idee der Gottheit. Selbst in der geschichtlichen Ausbildung der menschlichen Vorstellungsweisen hängt die Idee der Gottheit immer mit der Vorstellung der Einheit der Welt zusammen, anfänglich nur mythologisch nach dem politischen Bilde der Weltregierung durch einen Oberherren, dann aber philosophisch wie auch bei Platon und Aristoteles nach der Vorstellung der Endursachen. Nach der erstern Vorstellungsweise kann man wohl noch parsisch oder manichäisch dem Ormuzd einen Nebenbuhler zur Seite stellen, aber nicht nach der zweiten philosophischen Betrachtungsweise. Der religiöse Dualismus zweier Grundwesen ist ganz und gar mythologisch. Die Philosophie zerstört diese Mythologie und bringt zunächst das Zweite. Aber das System der Endursachen, das man als den unmittelbaren Ausfluss des göttlichen Willens betrachtet, wird durch das System der wirkenden Ursachen verdrängt, die den Naturgesetzen gehorchen, und die Selbstständigkeit dieser Naturgesetze trennt die Idee der Gottheit von der Vorstellung der Welteinheit. Nur durch die Ideen des Absoluten kommen wir wieder über diese Trennung hinaus. Aber die Gottheit stellt sich dadurch für uns so hoch über die Welt, dass wir die Abhängigkeit der letztern von der erstern nur noch im religiösen Gefühl der Andacht

anerkennen können und jeden Versuch, zu einer wissenschaftlichen Einsicht darüber zu gelangen, aufgeben müssen.

Im Gegensatz gegen Descartes sucht Spinoza den Ursprung der Idee der Gottheit an der Stelle der kategorischen Kategorie des Wesens. Gott ist nach Spinoza die unendliche einzige Substanz, deren unendliche Attribute Ausdehnung und Denken sind. Alle Dinge sind Inhärenzen in der göttlichen Substanz und dependiren nicht von ihr als Wirkungen ausser ihr; sie sind blosse Modificationen jener beiden Attribute. Gott ist die *causa immanens* und nicht die *causa transiens* aller Dinge. Er ist die *natura naturans*, die Welt dagegen die *natura naturata* und nur eine Scheinvorstellung unserer Einbildungskraft. Diese intramundane Ursache der Welt ohne alle Individualität ist nur eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, und kein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge wäre — kein lebendiger Gott. Die *natura naturans*, dieser immanente Urgrund aller Dinge, die Allgebärerin und Mutter des Werdens, steht daher auch unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, d. i. unter dem Schicksal. Das bringt der natürliche Bau unserer unmittelbaren Erkenntniss so mit sich. Denn die kategorische Kategorie des Wesens ordnet sich im Ganzen unserer Erkenntniss der divisiven Kategorie der Gemeinschaft unter und steht daher ohne die absolute Bestimmung der letztern unter der Bedingung der wesenlosen Gesetzlichkeit. Schon zufolge des Orts, an dem Spinoza den Ursprung der Gottesidee sucht, ist der spinozistische Gott nur der Grund der Wirklichkeit der Dinge, der als solcher mit in die Reihe des Daseienden der Sinnenwelt als oberstes Glied dieser Reihe gehören würde, weshalb sich auch Spinoza consequenterweise eine adäquate Erkenntniss Gottes zutraute. Spinoza glaubte *a priori* zu wissen, was das Wesen der Gottheit sei, dass es in Ausdehnung und Denken bestehe. Die Vorstellungsweise des Spinoza ist schon im Widerstreit mit der nothwendigen Bestimmung der Kategorie des Wesens (der Substanz) durch die Idee des Absoluten und birgt daher eine Unmöglichkeit in sich. Die absolute Bestimmung nemlich oder der ideale Schematismus besteht genau

genommen nicht eigentlich in der Aufhebung und gänzlichen Vernichtung der reinanschaulichen Grundformen an und für sich, sondern nur in der Negation des Mathematischen an ihnen. Im Absoluten und Vollendeten wird demnach nicht die Vielheit der Dinge, sondern nur die Unabzählbarkeit und Unvollendbarkeit derselben aufgehoben gedacht. Wir können die nothwendige Einheit und Verknüpfung verschiedener, von einander unabhängiger Wesen nicht durch den Begriff der Substanz, sondern nur durch den Causalbegriff denken, indem wir ein Wesen als Ursache über ihnen denken. Die Gottheit kann nur als Grund gedacht werden, durch den das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als eine Gleichsetzung von Allem in Einem. Das Eine, was sich Spinoza als die Substanz aller Dinge denkt, ist in Wahrheit nichts Wesenhaftes und Wirkliches, sondern nur ein allgemeiner Begriff, den er hypostasirt, und Aristoteles würde kein Bedenken getragen haben zu erklären, dass der spinozistische Gott nicht in Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach existire, ähnlich wie seine ὕλη (Masse), denn wirklich ist nur das Einzelne, die angebliche Eine Substanz des Spinoza ist aber etwas Allgemeines Diese Eine unendliche Substanz mit ihren unendlichen Attributen und deren unendlichen Modificationen entspricht nicht unserer Vorstellung von Wesen weder in der Wirklichkeit noch in der Idee, und ist nichts weiter als eine Chimäre. Der Fehler, den Spinoza begeht, besteht darin, dass er positive Bestimmungen in die Idee einführt, und also Unwissenheit dessen unmöglich macht, der sie in sich trüge. Wir erhalten dadurch eine absolute Einheit im Sein der Dinge in Beziehung auf welche gar keine Mannigfaltigkeit mehr gedacht werden könnte. Denn wenn wir positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist Nichts ausser der Gottheit, Alles ist Eins. Wo kommt dann aber die *natura naturata* neben der *natura naturans* her? „Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind, deren jedes, mithin auch ihre Gesammtheit, nur ein wechseln-

des Nichts ist*).“ Da hier nemlich nur das Eine Sein ist, so ist eine *natura naturata* neben der *natura naturans* auch nicht einmal dem blossen Schein nach möglich. Frägt man, warum Spinoza gerade diese Attribute und Modificationen der Gottheit zuschreibt, so ist die einzige Antwort, weil der Mensch in seiner Erkenntniss eine Welt voll Veränderungen mit ausgedehnten und denkenden Wesen vorfindet; aus seinen Axiomen folgt es nicht. Das Ganze ist eine willkürliche grundlose Hypothese, die vor der Kritik zerrinnt, wie ein Nebelbild vor dem eindringenden Sonnenstrahl. Um so auffälliger ist es, dass Jakobi bekennt „er habe nie mit reiner Metaphysik den Vortheil über sie gewinnen können,“ und dass es ihm nicht gelang, den Irrthum in den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freien Willen und die Endursachen aufzufinden.

Andre Philosophen wie Schelling haben sich die Gottheit als das Band aller Dinge, oder was auf dasselbe hinauskommt, wie Fichte als die moralische Weltordnung gedacht. Hier kommt man zwar an die Stelle der divisiven Kategorie, denkt sich jedoch dieselbe nicht, wie es die nothwendige Einheit unserer unmittelbaren Erkenntniss verlangt, nach der Idee des Absoluten bestimmt. Das Band aller Dinge ist nichts anderes, als die allgemeinen und nothwendigen Gesetze, die das Dasein der Dinge verknüpfen, d. i. eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes, die Welt, ohne Bedingendes — die blosse Form eines unendlichen Ganzen ohne Substantialität, ohne Wesenheit, ein wesenloses Schicksal. Hier dreht es sich aber um die Frage: was ist der absolute Grund der nothwendigen Einheit aller Dinge? Gesetz oder Wesen? Das Gesetz trägt die Wirklichkeit der Dinge nicht, sondern hält sie nur zusammen. Das Gesetz ist an sich selbst Nichts, es ist selbst kein Wesen, keine Substanz und kann daher auch nicht der Grund von dem Dasein der Substanzen sein. Diese Vorstellungsart von Gott als dem Bande aller

*) Worte Jacobis in der Vorrede (XXXIV.) des 4. Bandes seiner Werke.

Dinge oder als der Ordnung der Welt genügt geradezu nicht der Idee des Absoluten. Die moralische Weltordnung wäre ein Gott ohne Selbstsein und ohne Bewusstsein. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet sich einzig dadurch, dass wir einen absoluten Grund hinzudenken; durch den sie besteht, und dieser Grund ist das Ideal der ewigen Güte oder die Gottheit. Die speculative Idee der Gottheit geht allerdings aus der Kategorie der Gemeinschaft hervor, aber nicht ohne die beiden andern Kategorieen von Wesen und Ursache, die in der der Gemeinschaft mit enthalten sind. Gerade hier kommt man auf die Vorstellung vom Weltschöpfer und die Vorstellung von Gott als dem Bande aller Dinge (wodurch man eine positive Vorstellung von ihm zu erlangen wähnt) kommt nur daher, dass man übersieht, wie die Gemeinschaft aller Dinge durch die Idee des Absoluten bestimmt ist*).

Die Kritik aller dieser einseitigen Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit zeigt, dass man die Idee der Gottheit immer schon im Voraus hat, und erst hinterdrein dazu Begriffe sucht, um sich eine positive Vorstellung von ihm zu machen, was dann bei dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten unvermeidlich auf Widersprüche führen muss. Die aber auch metaphysisch allein richtige Vorstellung von Gott ist aber keine andere, als die, welche aller Andacht zu Grunde liegt, die Vorstellung von Gott als dem heiligen Urheber der Welt. Denn die metaphysische Speculation giebt uns keine neuen Vorstellungen, sondern sie macht uns nur diejenigen klar, die der gemeine Verstand auch schon hat, und die, wenn auch ursprünglich dunkel, nothwendig in jeder

*) Jacobi erzählt in der Einleitung zu seinen Werken (Bd. 2. S. 122.) von einem philosophirenden Sonderling, der der Meinung war, das Gottsein sei ein Posten im Weltall, gleichsam der Präsidentenstuhl, den im Wechsel der Dinge nach und nach andere Wesen einnähmen. Diese Vorstellungsart widerstreitet der Idee des nothwendigen Wesens, welches der Urheber der Welt ist d. i. der Idee der Wesenheit der Einen Nothwendigkeit, von der alles Andere abhängig ist. Sie ist im Widerstreit mit der Natur derjenigen Vorstellung, welche wir das transcendentale Ideal nennen.

menschlichen Vernunft liegen. Daher erst die Idee der Gottheit und dann erst ihre Ausbildung vor dem Bewusstsein durch Begriffe. Die vollständig durchgeführte philosophische Speculation zeigt uns aber, dass wir dafür keine andern Begriffe haben, als die von der Aufhebung der Schranken der menschlichen Erkenntniss.

Es bleibt mir noch übrig, die von mir gegebene Nachweisung des Ursprungs der Idee der Gottheit von derjenigen besonders zu unterscheiden, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft gegeben hat. Kant sucht zwar den Ursprung der Idee der Gottheit ganz richtig als transcendentales Ideal an der Stelle der divisiven Kategorie, aber er hat von der Art des Ursprungs dieser Idee eine wesentlich andere Vorstellungsart, indem er das transcendentale Ideal mit dem Leibnitzischen All der Realitäten verwechselt und sich dadurch alle Schwierigkeiten in seiner Lehre von der Gottheit künstlich selbst bereitet.

Wir haben gesehen: um sich die Gottheit, das nothwendige Wesen, welches die Ursache der Welt ist, vorzustellen, muss man sich erst die wesenlose Form der nothwendigen Gesetzlichkeit aufgehoben denken. Wir kommen zur Vorstellung des höchsten Wesens nicht positiv, indem wir auf der Stufenleiter der Vollkommenheit der Wesen emporsteigen, sondern durch Negation der Schranken unserer Erkenntniss. Der positive Grundgedanke unserer Vernunft ist auch hier die Totalität aller Bedingungen zu der Existenz des Ganzen als des Alls der Dinge, die wir nur in dem nothwendigen Wesen der Gottheit antreffen. Bei dem Gesetz der Zufälligkeit alles Gegebenen in unserer Erkenntniss können wir aber jenem Gedanken nur negativ nachkommen durch die Idee der Negation der Wesenlosigkeit der Gesetzesform einerseits und der Zufälligkeit des Daseins andererseits, wodurch unsre Erkenntniss erst in den Einen Alles vollendenden Grundgedanken zusammenschliesst. Dagegen versucht Kant mit seinem All der Realitäten eine positive Bestimmung der speculativen Idee der Gottheit und darin liegt der Fehler in seiner Lehre vom transcendentalen Ideal.

Er geht davon aus, dass er von dem bloss logischen (analytischen) Grundsatze der Bestimmbarkeit einen transcendentalen (synthetischen) Grundsatz der durchgängigen Bestimmung jedes Dinges, seiner Möglichkeit nach, unterscheidet, von denen der erstere bloss für Begriffe, der andere aber für Dinge gelten soll. Nach diesem Grundsatz der Bestimmung jedes Dinges durch alle möglichen Prädicate bilde sich die Vernunft die Idee von einem All der Realität, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle möglichen Prädicate der Dinge genommen werden können, enthalte, wobei die Begriffe der Negationen (wie Finsterniss, Armuth, Unwissenheit) von selbst ausfielen, da dieselben nur von den Realitäten abgeleitet seien. Dieses All der Realität sei das Ideal der reinen Vernunft, das transcendentale Ideal und die Vernunft, meint er, lege ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge dieses All der Realitäten zu Grunde nach Analogie dessen, wie sie bei den disjunctiven Schlüssen verfährt*), so dass die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität der transcendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge sei und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges auf der Einschränkung dieses All der Realität beruhe, wodurch dann der transcendentale Schein der Existenz des allerrealsten Wesens und der Abhängigkeit aller überhaupt möglichen Dinge von ihm entstünde.

Dieses All der Realitäten ist aber in der That keine nothwendige Vorstellung der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft, sondern nur ein Truggebild der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und somit ein bloss chimärisches Geschöpf der Reflexion. Der Unterschied, welchen Kant zwischen einem bloss logischen Grundsatz der Bestimmbarkeit der Begriffe und einem transcendentalen Grundsatze der durchgängigen Bestimmung jedes Dinges, seiner Möglichkeit nach, macht, ist bloss illusorisch

*) Hierbei hat Kant zufolge eines logischen Fehlers, den er begeht, nicht den wahrhaft disjunctiven Vernunftschluss d. i. die Induction, sondern nur den hypothetischen Schluss mit disjunctivem Obersatz vor Augen. S. meine Theorie der Induction. S. 13.

und in Wirklichkeit nicht da. Denn der logische Satz der Bestimmbarkeit lautet: Jedes Ding ist entweder *A* oder *Non-A*. Er gilt also gerade von Dingen und nicht nur von Begriffen, und es wird darin „ausser dem Verhältniss zweier einander widerstreitenden Prädicate jedes Ding noch im Verhältniss zu dem Inbegriff aller Möglichkeit betrachtet," was Kant gerade als den Character seines vermeintlichen transcendentalen Grundsatzes angiebt. Der Satz der Bestimmbarkeit ist das Princip aller analytischen disjunctiven Urtheile, aber synthetische disjunctive Urtheile können aus gar keinem transcendentalen Grundsatz als ihrem Princip, sondern nur aus der Erfahrung abgeleitet werden. Aber eben darum, weil der Grundsatz der Bestimmbarkeit ein bloss logischer ist, sagt er über die Dinge nichts aus und kann mithin nicht zur Bestimmung der Dinge, ihrer Möglichkeit nach, dienen.

Kant drückt sich über die vermeintlich transcendentale Bestimmung der Dinge, ihrer Möglichkeit nach, folgendermassen aus: „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schliesst, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate sind, wodurch sich alles Andere vom realen Wesen unterscheiden lässt) sind blosse Einschränkungen einer grössern und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloss abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind*)." Das wäre bloss logische Ableitung der Begriffe aller möglichen Dinge von dem Urbegriffe der höchsten Realität durch fortschreitende Einschränkungen dieses Begriffes, aber noch nicht reale Ableitung, die auf das objective Verhältniss eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen geht. Die Verglei-

*) Kritik der reinen Vernunft. Von dem transcendentalen Ideal.

chung mit dem Raume und den Figuren in ihm ist hier aus doppeltem Grunde nicht an ihrem Platze. Einmal ist der Raum der Realgrund und nicht bloss der Erkenntnissgrund der geometrischen Figuren d. h. er ist der Grund ihrer Möglichkeit selbst und nicht bloss der Grund der Möglichkeit der Begriffe von ihnen. Dann aber ist der Raum mit seiner Unendlichkeit uns positiv gegeben und wir schränken ihn positiv ein durch die Figuren der Geometrie, aber zum transcendentalen Ideal, zu dieser Vorstellung des höchsten Wesens erheben wir uns nur durch Negation aller Schranken, die an der Vorstellung eines gegebenen Gegenstandes haften können. Wir erkennen wohl, dass Gott ist, aber nicht, was er ist. Das Ideal eines Gegenstandes, von dem wir uns auch nicht einmal einen Begriff machen können, ist unserer Vorstellung nach das Inhaltsleerste, wenn es auch seinem Sein selbst nach das Allerrealste ist, während der Inbegriff aller Realitäten gerade die inhaltsvollste Vorstellung unsers Verstandes sein müsste. Auch würde alsdann, wenn unser Verstand im Besitz dieser Vorstellung des Alls der Realität wirklich wäre, die höchste Realität (deren Vorstellung, wie gesagt, nicht positiv gegeben ist, sondern sich nur durch Negation bildet) der Möglichkeit aller Dinge nicht als Grund, sondern als Inbegriff zu Grunde liegen. Was aber die Hauptsache ist, wenn diese Ableitung überhaupt möglich sein sollte, und wenn die Idee des allerrealsten Wesens in analoger Weise das Princip der Möglichkeit aller Dinge wäre, wie der Raum das Princip der Möglichkeit aller Gestalten ist, so müsste uns das All der Realitäten positiv gegeben sein. Man müsste sich den Allbesitz der Realitäten positiv in dem Begriffe eines Dinges vereinigt denken können, wenn dem Inhalte nach eine Realität aus dem All der Realitäten durch Einschränkung d. i. durch Verneinung abgeleitet werden sollte.

Wie kommen wir nun aber zu der Vorstellung von dem All der Realitäten (Bejahungen)? Zunächst durch den Inbegriff aller Möglichkeit und dieser ist gegeben durch den Begriff und sein Gegentheil nach dem Satz der Bestimmbarkeit: Jedes Ding ist entweder *A* oder *Non-A*. In dem *Non-A* liegen

alle möglichen Bestimmungen, die nicht in *A* schon liegen, mithin alle, die aus *A* ausgeschlossen sind. *A* und *Non-A* zusammen machen also das All des Bestimmbaren, den Inbegriff aller Möglichkeiten aus. Aber was ist denn der Inhalt von *Non-A*? Der verneinende Begriff hat nur der Form nach einen Inhalt, aber der Sache nach lässt er unbestimmt, was in ihm gedacht wird. Durch Verneinung eines Begriffes kommen wir niemals zu dem Inhalt eines andern Begriffes. Das *Non* in dem *Non-A* drückt nur das Nichtsein des Begriffes *A*, aber noch nicht das Anderssein desselben aus, es bestimmt nichts in Ansehung des Inhalts dieses Begriffes, sondern lässt den Inhalt unberührt. Es ist keine transcendentale, sondern eine bloss logische Verneinung und bedeutet nicht das Nichtsein am Gegenstande selbst, sondern nur das Nichtsein einer gewissen Vorstellung von der Sache. Das Verhältniss eines Begriffes zu seinem Gegentheil ist also nicht transcendental, es geht für sich den Inhalt des Begriffes nichts an, sondern es ist ein rein logisches Verhältniss der Form des Begriffes selbst, welches abgesehen von jedem bestimmten Inhalt des Begriffes immer dasselbe bleibt. Sollte aber, wie Kant nach Leibnitz's Vorgange will, ein Ding durch alle Prädicate aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejahend bestimmt werden können, so käme alles auf das transcendentale Verhältniss des Inhalts dieser Begriffe an, um zu wissen, ob dieselben in Einstimmung oder Widerstreit sind. Die Illusion, welche das All der Realitäten als etwas Positives erscheinen lässt, ist hier folgende. Wir können einen Gegenstand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken und erhalten so durch die Form der Vorstellungsart durch Begriffe eine Bestimmungsart des allerrealsten Wesens, welche anfangs den Schein einer positiven Vorstellung haben kann, bis man gewahr wird, dass die hier allein möglichen Begriffe keine andern sind, als die der Negation der Beschränkung. Der ganze Vorschlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealsten Wesens zu vereinigen, beruht auf dem metaphysischen Satz: Realitäten widerstreiten sich nicht, alle Realitäten lassen sich in einem Wesen vereinigt denken. Allein dieser

Grundsatz ist nur erschlichen durch Verwechselung mit dem analytischen Satz: Realitäten widersprechen sich nicht. Der bloss logischen Form der Bejahung des Begriffes nach findet allerdings zwischen Realitäten kein Widerstreit statt, aber wohl kann es einen solchen dem Inhalte des Begriffes nach geben, wie z. B. bei Bewegungen mit entgegengesetzten Richtungen. Ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, muss uns erst das Eine und das Andere positiv neben einander gegeben sein. Beschränkte Realität ist aber das Erste, was wir positiv erkennen. Erst auf diese können wir den Begriff der Negation anwenden, indem dadurch die Reflexion nur das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes ist, dadurch einzusehen. Ich kann nicht wahrnehmen, dass einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegentheil zukommt, sondern ich schliesse dies erst daraus, dass ich sein Anderssein gewahr werde. Ich sehe, dass ein Gegenstand nicht roth ist, nicht dadurch, dass ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch, dass ich ihn wirklich grün sehe, was dem roth widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun, die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten. Dies geschieht aber nicht dadurch allein, dass ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, dass ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede sein könnte: dies wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unserer Erkenntniss aber sind beschränkt und dadurch häufig im Widerstreit mit einander, weshalb sich auch das All der Realitäten gar nicht in einem Wesen vereinigt denken lässt. Wollen wir uns aber Realität nicht der Wirklichkeit, sondern der Idee nach denken, so erhalten wir zu oberst nur die Idee des Absoluten leer zurück, indem eine jede Realität in unserer Erkenntniss eine beschränkte ist, und es dann am Ende gleich viel ist, an welcher ich die Negation dieser Schranken vornehmen will. Wir sind also nicht im Stande auch nur eine einzige Realität für sich

absolut zu bestimmen, und also noch viel weniger alle absolute Realität in einem Gegenstande zu vereinigen. Jede Realität in unserer Erkenntniss ist immer beschränkt d. i. mit Negation behaftet. Das All der Realität ist daher auch kein transcendentaler Schein der Vernunft, wofür es Kant erklärte, sondern nur ein Phantom des logischen Dogmatismus, ein leeres Hirngespinnst, welches durch die Verwechselung des Widerstreits mit dem Widerspruch entsteht. Auch würde diese Idee des allerrealsten Wesens nicht einmal ein Ideal sein, wie Kant es will. Ein Ideal soll ein Einzelwesen sein, hingegen die Vorstellung von einem Wesen, von dem alle Realitäten aus dem Inbegriff aller Möglichkeit bejaht werden, ist nur der Begriff von einer Art von Einzelwesen; lässt sich einmal Ein solches denken, dann eben so gut auch mehrere: es wäre der Begriff von Göttern und nicht die Idee der Gottheit. Kant ist hier gleichsam noch einmal von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe geneckt worden, indem er der bloss logischen Bestimmung eines Dinges aus der Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes eine transcendentale Bestimmung der Dinge aus dem All der Realitäten unterschiebt.

§. 76.

Eine andere Frage ist die nach dem Ursprung der Idee der Gottheit in der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft, eine andere die, wie wir zum Bewusstsein dieser Idee gelangen. Dies letztere geschieht durch die Verbundenheit der ästhetischen und sittlichen Vorstellungsweisen mit den Ideen des Absoluten. Man denke sich einen Menschen in der Stimmung moralischer Gefühle. Wenn ein solcher in den Umgebungen einer schönen Natur mit heiterer Freude sein Dasein geniesst, so wird er innerlich in sich eine Aufforderung fühlen, Jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal mit derselben Gefühlsstimmung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillig dargebrachte Opfer genügen kann und will, so wird es ihm vorkommen, als wenn er damit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn

gehorcht hätte. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, ohne doch dadurch eben Menschen verantwortlich geworden zu sein, so werden die strengen Selbstverweise des Gewissens dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte. Die Vorstellung eines gütigen Spenders der Gaben des Daseins, eines gebietenden Oberherrn und eines strafenden Richters steht hinter jenen Gefühlen der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Demüthigung gleichsam wie das Schattenbild eines Wesen, auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne die Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen. Dieses Schattenbild eines Gegenstandes im Hintergrunde der moralischen Gefühlsstimmungen ist in der That nichts anderes als die religiöse Idee der Gottheit d. i. die Vorstellung von einer moralischen die Welt beherrschenden Intelligenz, welche unmittelbar mit jenen Gefühlen zusammenhängt*). Die Vorstellung des höchsten Wesens schlummert in der dunkeln Tiefe der menschlichen Seele und wird zuerst geweckt durch die ästhetischen Ideen der Kunstanschauung der Natur. Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls, der Glanz der Sonne, die Majestät des gestirnten Himmels, der Zauber des Regenbogens, die drohende Erhabenheit des Gewitters, Alles das fesselte schon frühzeitig die Blicke des Menschen und bemächtigte sich seiner Stimmung und Einbildungskraft und derjenige Gegenstand, welcher ihm als der grösste, schönste,

---

*) Dieselbe Reflexion hat auch Jacobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza (Bd. 4. Abthl. 1. S. 245 seiner Werke) angestellt.

„Ich will nicht in dich dringen, sagt er, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sei es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere sieht: denn das ist der Dienst der Ehre, dass wir seien was wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkürlich oder insgeheim übertreten."

glänzendste oder furchtbarste erschien, wurde zuerst vor allem Uebrigen in seinen Augen das Höchste. So kommt der Mensch selbst im rohen Naturzustande zu einer dunkeln Erkenntniss irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt. Zu dem Gefühl der äussern Abhängigkeit gesellt sich dann bei weiterer Ausbildung das Gefühl der innern Unzulänglichkeit. Er findet in sich selbst etwas, was höher ist als alle Schönheit von Himmel und Erde — die moralische Anlage, die ihn selbst zu einem Wesen adelt, das höher steht als alle Gegenstände der Körperwelt. Er findet aber auch zugleich, dass er nicht so ist, wie er sein soll, und im festen Vertrauen auf die Realität des höchsten Guts, erkennt er, dass es noch etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, über ihm geben müsse. Nun verklärt er seine Vorstellung des höchsten Wesens durch sittliche Ideen, indem er dasselbe mit allen Vorzügen der sittlichen Natur ausstattet.

„Schwierigkeit hat, sagt Aristoteles in seiner Metaphysik, selbst für den geübten Forscher, das Verhältniss des Guten und Schönen zu den Urstoffen und Uranfängen. Ob in diesen etwas sei, das wir das wirklich Gute, das Beste nennen mögen; oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sei?. Dies ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen (d. i. Philosophen, deren Nachforschungen die erste Ursache zum Gegenstande haben) gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden: sie verneinen Ersteres, und behaupten, dass erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erscheinung komme. Dieses thun sie aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegensteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, dass man dem Uranfange das Gute, als ihm beiwohnend zuschreibt; sondern darin, dass man das Eine zum Uranfange, den Uranfang zum Urstoffe, und das Viele zum Erzeugnisse des Einen macht*).“

*) Wenn man den Urstoff, also bloss Materie zum Einem Uranfang macht, dann ist dieser nemlich selbst das Viele und das Viele kann daher nicht das Erzeugniss des Einen sein.

„Aehnlich ist die Rede der alten Dichter, bei welchen als das Höchste und Herrschende nicht die Urwesen, wie die Nacht, der Uranos, das Chaos oder auch der Okeanos, erscheinen, sondern Zeus. Allein diese Vorstellung hat ihren Grund nur darin, dass sie die Herrschenden verwechseln. Denn die gemischten und nicht mythisch redenden Dichter, wie Pherekydes und einige andere, auch die Magier, setzen das Erste erzeugende als das Höchste und Beste."

„Dass die Dinge in der Welt gut sind oder werden, davon kann doch weder Feuer noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache sein, und jene Philosophen selbst, die das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst setzten und nicht das Princip, woraus etwas entsteht, sondern das, was daraus entsteht, wie Pflanzen, Thiere, für das Vollkommenste hielten, können das auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall oder Ungefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darin annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Dies war, so viel wir wissen, Anaxagoras, von dem zuerst jenes Princip ausser der Materie gesetzt worden ist."

So kommt schon Aristoteles auf dem Wege der Philosophie zu der Erkenntniss, dass alles gewordene Gute und Schöne nicht da sein würde, wenn es nicht ein ursprünglich Gutes und Schönes gäbe. Und noch vor Aristoteles hatte Platon im Timäus gesagt: „Gott ist — was überall das Bessere hervorbringt." Dies erkennen wir aber nicht erst durch die Philosophie, sondern es ist der Grundgedanke unseres Geistes, den wir philosophirend nur zur Klarheit des Bewusstseins bringen. Dass aber dieser Grundgedanke, der in jeder menschlichen Vernunft nothwendig ein und derselbe ist, vor dem Bewusstsein unter so mannigfaltigen Formen der Vorstellung erscheint, wodurch so verschiedene Vorstellungen von Gott unter den Menschen angetroffen werden, das hat ausser den Verirrungen der philosophischen Speculation seinen Grund

in Folgendem. Die religiöse Gefühlsstimmung der Andacht begnügt sich nicht mit der negativen Form der Ideen des Absoluten, sondern begehrt etwas Positives. Die Ideen des Absoluten geben uns nur die Vorstellung von Gott als dem nothwendigen Wesen, welches der Urheber der Welt ist. Diesem Wesen, von dem wir weder eine Anschauung noch einen Begriff haben, giebt aber dann die Einbildungskraft gar leicht eine bestimmte Gestalt und der Verstand modelt es nach seinen Begriffen. Durch die Einbildungskraft, wenn sie nicht mehr von der Vernunft geregelt wird und bloss ihrem ästhetischen Interesse folgt, zerfällt aber die Idee der Gottheit polytheistisch in die Vielheit der Götterwelt. So wird die religiöse Vorstellung der Gottheit, getrieben von dem Bedürfniss nach Anschaulichkeit ihrer Vorstellungsweise, bildlich, indem sie ihre Ansicht vom höchsten Wesen an etwes Bekanntes, der Erfahrung entlehntes anknüpft. Hier öffnen sich nun aber zwei verschiedene Wege zur Versinnbildlichung oder Symbolisirung der Gottesidee. Entweder man entlehnt die Bilder von göttlichen Wesen aus der Aussenwelt, sei es dass man Gestirne und Naturerscheinungen personificirt, sei es, dass man, wie der Grieche, seine Götter nach den Idealen der Menschengestalten bildet; oder man denkt sich Gott als ein persönliches geistiges Wesen, nach dem Bilde unseres eigenen Geisteslebens, wie wir dasselbe aus unmittelbarer innerer Erfahrung kennen. Hier scheidet Moses Gesetz, welches jedes körperliche Bild von der Gottheit verbietet, den Monotheismus vom Polytheismus als Heidenthum. Mochte auch der monotheistische Volksglaube hie und da äusseren Analogieen folgen, mochte auch der Jude in Palästina seinen Jehovah sich wie einen himmlischen Hohenpriester, der Katholik des Mittelalters seinen Gott wie eine Art von himmlischem Papst vorstellen, so liegt doch diesem Volksglauben, wenn man ihn seiner Bildlichkeit entkleidet, die Vorstellung von einer moralischen die Welt beherrschenden Intelligenz zu Grunde.

§. 77.

Mit der Idee der Gottheit haben wir den Grundsatz der Vollendung erst vollständig entwickelt. Dieser Grundsatz entwickelt sich also durch die Ideenlehre zu dem Satze: Alles, was ist, ist die vollendete Einheit eines erschaffenen Weltganzen, welches durch Gott als die einige Ursache desselben besteht. Dies ist der Grundgedanke unserer Vernunft gegen den wir das Wesen der Dinge, absolut betrachtet, nicht zu denken vermögen. Er ist in der That auch als solcher seit den Zeiten der Eleaten in der Metaphysik anerkannt worden, aber die Früheren betrachten ihn meist wie ein Axiom. Die absolute nothwendige Einheit im Wesen der Dinge kann nur durch die transcendentalen Ideen gedacht werden. Nur nach den Ideen von Seele und Freiheit und unter der Idee der Gottheit können wir die Welt als vollständiges Ganze und als absolutes All der Dinge uns vorstellen. Denn nur durch diese Abhängigkeit der freien Substanzen von der Gottheit wird das Dasein der Einzelwesen objectiv nothwendig in der Einheit des Weltganzen, das in unsrer Erkenntniss subjectiv zufällig bleibt. Jedes einzelne Wesen sowie sein Zusammensein mit allen übrigen ist alsdann die Wirkung der höchsten Ursache. Also gerade das, was subjectiv für uns eine Sache des Zufalls ist, wird objectiv im Wesen der Dinge ein Werk der Nothwendigkeit. Der Grundsatz der Vollendung spricht also kraft der vollständigen Idee der nothwendigen Einheit objectiv die Unabhängigkeit des Seins der Dinge von dem Erkanntwerden derselben durch die menschliche Vernunft aus. Wir müssen daher objectiv für das Wesen der Dinge in der That die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale der Vernunft gemäss ist, und nicht nur die Idee desselben voraussetzen, obschon uns die Existenz desselben zur Zeit noch unbegreiflich ist und obschon dasselbe subjectiv für unsere Erkenntniss nur eine Idee bleibt.

Das Verhältniss der Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit zu dem Grundsatze der Vollendung ist ein ganz eigenthümliches wie in unserer Erkenntniss kein zweites der Art

wieder vorkommt. Es könnte nemlich leicht scheinen, als ob sie aus dem Grundsatz der Vollendung erschlossene Begriffe seien und doch sind sie das nicht. Kant liess sich dadurch täuschen und hielt sie für solche erschlossene Begriffe. Da nun aber durch Schlüsse keine Begriffe, sondern Schlusssätze erschlossen werden, so war Kant auch genöthigt, diese Schlüsse für dialectische, das ist nach seinem Sprachgebrauch für unvermeidliche Trugschlüsse zu erklären. Gäbe es überhaupt solche erschlossene Begriffe, so wären diese von positivem und nicht von negativem Ursprung, was mit den Ideen nicht zusammenstimmt*).

*) Eine ausführliche Kritik der Kantischen Ideenlehre habe ich in meinen Epochen der Geschichte der Menschheit Bd. 2. S. 287 —308 gegeben, worauf ich hier verweise. Kant begeht in seiner Ideenlehre zwei Fehler. Der eine liegt in seiner Ansicht von dem Ursprunge der Ideen aus den Formen der Vernunftschlüsse; der andere betrifft seine Ansicht von der nur subjectiven Giltigkeit der Ideen als blosser Regulative der Vernunft. Wenn durch die blossen Formen der Vernunftschlüsse solche Grundbegriffe der menschlichen Erkenntniss erschlossen werden könnten, so müsste unsre Vernunft eine Schlusskraft sein, die durch die blosse Form des Schliessens sich auch zugleich die Prämissen ihrer Schlüsse geben könnte, was ungereimt ist. Die Vernunft ist überhaupt kein mittelbares Vermögen und mithin auch kein Schlussvermögen, sondern ein unmittelbares Erkenntnissvermögen. Die von Kant begangene Verwechselung der Ideen mit den leitenden Maximen der Urtheilskraft, was mit seiner irrthümlichen Ansicht von der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss zusammenhängt, hat ihren Grund darin, dass er das Princip der Unmöglichkeit eines unendlichen Regressus (den Grundsatz der Vollendung) für ein bloss subjectives Princip hielt, während es in der That das höchste objective Princip der Vernunft ist. Dieser Irrthum ist die Folge davon, dass er alle Erkenntnisse nur so auffasste, wie sie vor der Reflexion erscheinen, wodurch sich die für sich dunkle unmittelbare Erkenntniss unserer Vernunft seiner Beobachtung entzog. Daher er denn meint, dass jener angeblich bloss subjective Grundsatz (nemlich des blossen Gebrauchs unserer Vernunft) nur durch einen transcendentalen Schein den Anschein der Objectivität erhalte. Ueber diese Verwechselung der Ideen mit den Regulativen der Urtheilskraft verweise ich noch auf meine Theorie der Induction. S. 164—170.

Die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft giebt, wird für alle Zeiten klassisch bleiben.

Man kann allerdings mit dem Schein eines Schlusses sagen: Nur das Vollendete ist wahrhaft vorhanden, und dann fortfahren: Nun können wir uns die vollendete Einheit eines Wesens nur in der Idee des selbstständigen Geistes d. i. der unsterblichen Seele, die vollendete Einheit der Kraft (der Causalität) nur in der Idee des freien Willens, die vollendete Einheit des Weltganzen nur durch die Idee der Gottheit denken. Also ist die Seele unsterblich, der Wille frei und Gott da. Aber wo kommen denn die Begriffe von Seele, Freiheit und Gottheit her? Sie liegen nicht analytisch im Obersatz, sondern kommen synthetisch zu demselben hinzu. Zum Schluss fehlt der Mittelbegriff. Wir können uns allerdings die vollendete Einheit der Welt nur nach den Ideen denken, aber daraus, dass der Mensch sich die Sache nicht anders denken kann, würde noch gar nichts dafür folgen, wie die Sache selbst beschaffen sei, wenn jene Ideen nicht wesentliche Grundbestandtheile unserer unmittelbaren Erkenntniss wären, und wenn wir nicht im Erkennen unserer Vernunft schlechthin trauten. Die Giltigkeit jener Ideen ruht also nicht auf der Kraft eines Schlusses, sondern auf dem ursprünglichen Besitz derselben und dem Selbstvertrauen unsers Geistes auf die Wahrheit seiner unmittelbaren Erkenntniss.

Jene Sätze sind keine Untersätze eines Schlusses, sondern sie tragen selbst die Natur von Obersätzen an sich. Die Ideen des Absoluten liegen nicht in dem Grundsatze der Vollendung, sondern sie entspringen aus der unvermeidlichen Anwendung dieses Grundsatzes auf die ursprünglichen Stammbegriffe unserer Erkenntniss. Der Grundsatz der Vollendung ist das Princip eines eigenthümlichen Schematismus der Kategorieen, der sich aber wegen des Gesetzes der Immanenz aller menschlichen Erkenntniss nur negativ und mittelbar an dem mathematischen Schematismus der Kategorieen bildet. Unsre Vernunft hat in sich ein P r i n c i p, sich die Dinge vorzustellen unabhängig von der Beschränkung unserer Sinnlichkeit. Aber die B e g r i f f e und V o r s t e l l u n g e n vermittelst deren sie dies thut, sind von der Erfahrung abhängig und setzen dieselbe voraus. Jenes Princip ist der Grundsatz der Vollendung,

diese Vorstellungen sind die Ideen des Absoluten. Die Ideen des Absoluten sind also keine reinen Begriffe der Vernunft selbst, unabhängig von der Erfahrung, wie Kant voraussetzte, sondern Vorstellungen von der Verneinung der Schranken der Erfahrung, wodurch die Gegenstände der Erfahrung selbst nach einem Princip erkannt werden, welches unabhängig von der Erfahrung den Grund seiner Wahrheit in der Vernunft selbst hat. So ist in unserer menschlichen Erkenntniss z. B. Einfachheit als Idee nicht eine positive Vorstellung von der absoluten Einheit des Theils, sondern nur die Negation der Theilbarkeit eines Wesens — ein Gedanke, welchen wir brauchen, um die Beschränktheit aufgehoben zu denken, welche in der Vorstellung der unendlichen Theilbarkeit liegt. Die Ideen des Absoluten bilden sich also durch einen idealen Schematismus der Kategorieen, welcher treu dem Gesetz der Immanenz und gemäss dem Princip der Vollendung in der Verneinung des Mathematischen d. i. Unvollendbaren an der Zeitform besteht. Wir negiren dadurch nicht den transcendentalen Grund der Zeit (oder auch des Raumes) in dem Wesen der Dinge selbst, sondern nur die Schranken an unserer Vorstellung davon (d. i. die Unvollendbarkeit). Wir heben z. B. mit der Idee der absoluten Einheit und Allheit nicht etwa die Vielheit der Dinge, sondern nur die Unabzählbarkeit derselben auf. Man hat gleichsam im Gefühl der Gemässheit der Bildung der Ideen mit dem Gesetz der Immanenz, die Idee für die Einheit des Begriffs und der Anschauung erklärt. Man darf dabei aber nicht übersehen, dass die Einheit von Begriff und Anschauung in der Idee für uns von gar keiner positiven Bedeutung ist, eben weil die Ideen von negativem Ursprung sind. Wir können uns von dieser Einheit keine positive Vorstellung machen, sie bleibt für uns nur eine Idee d. i. die Vorstellung von etwas, was in unserer Erkenntniss nicht verwirklicht ist.

Es giebt eine Klasse von philosophirenden Theologen, welche alle menschlichen Vorstellungen für empirisch erklären mit Ausnahme einer einzigen: der Idee des Unendlichen, wie sie sie nennen. In dieser Vorstellung, der einzigen, welche

a priori sein soll, suchen sie dann die Quelle unserer religiösen Ueberzeugungen. Wenn man aber diese Vorstellung genauer untersucht, so wird man finden, dass zweierlei ganz Entgegengesetztes darin enthalten ist: das mathematisch Unvollendbare der reinen Anschauung und die Ideen der Vollendung. Das Erstere gehört ebenso gut einer Erkenntnissweise *a priori* an, wie das letztre, aber es hat keinen Antheil an den religiösen Ideen. Unsre Erkenntniss ruht zunächst auf der reinen Anschauung d. i. den Vorstellungen der Zeit und des Raumes. Diese reine Anschauung, welche die Basis unserer ganzen Erkenntniss ist, bringt aber auch durch die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes alle Räthsel in unsre Erkenntniss.

Raum und Zeit sind nothwendig. Alle Sinnesqualitäten wie Farbe, Ton, Duft u. s. w. fallen in die Zeit und in den Raum. Die Dinge ausser uns erkennen wir aber als gestaltete Gegenstände im Raume, denen jene Qualitäten als Eigenschaften zukommen. Raum und Zeit bilden die mathematische Form unserer Erkenntniss, in der sich aller Gehalt der Sinnesanschauung zu einem Ganzen zusammensetzt. Durch die mathematische Anschauung besteht daher die Einheit unserer Weltanschauung. Mit ihr stehen wir gleichsam auf dem Grund und Boden, wo die reine Vernunft unmittelbar mit dem Sinn in Verbindung ist. Aber die reine Vernunft hat noch unabhängig vom Sinn besondere Rechte für sich. Diese spricht sie in den Ideen der Vollendung aus. Aber schon da, wo die Vernunft sich noch unter dem Einfluss des Sinnes (als sinnliche Vernunft) äussert, langt sie weiter, als der Sinn selbst. Raum und Zeit greifen in ihrer Unendlichkeit über jeden gegebenen Gehalt hinaus, und führen daher unsern Blick über den engen und beschränkten Horizont der Sinnesanschauung und Erfahrung hinaus. Daher kommt es, dass man anfänglich reinanschauliche Vorstellungen mit den Ideen verwechselt: Unendlichkeit und Zukunft selbst schon für Ideen hält. So denkt man sich die Unsterblichkeit als ein zukünftiges Leben nach dem Tode an einem andern Orte des Raumes, etwa auf einem andern Weltkörper, und nicht als Ewigkeit. Allein wenn die

Vernunft zum vollständig ausgebildeten Bewusstsein gelangt, muss sie diese reinanschaulichen Vorstellungen gerade als die Schranken bildenden in unserer Erkenntniss anerkennen, sie fängt an, Unendlichkeit und Zukunft von der Ewigkeit zu unterscheiden und geht mit ihren Ideen über die reine Anschauung selbst, über Raum und Zeit, hinaus. Nun erst entsteht die grosse Schwierigkeit, denn nun gerathen die Ideen des Absoluten mit der reinen Anschauung in Widerstreit. Ehe wir die Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttung sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze der Vernunft veranlasst, wollen wir noch eine Erörterung geben, die dazu dienen kann noch ein Licht auf die Ideen zu werfen, das für die Auflösung jenes Räthsels nicht ohne Wichtigkeit ist.

6) Die Grenzbestimmung unserer Erkenntniss durch die Ideen des Absoluten.

§. 78.

Wir wissen jetzt, dass die Vollendung der Welt d. i. objectiv das All der Dinge nur nach den Ideen des Absoluten gedacht werden kann, dass diese Ideen des Absoluten selbst aber nichts anderes sind als die Vorstellungen von der Aufhebung der Schranken unserer Naturerkenntniss, also Vorstellungen, die sich die Reflexion durch Negation der Beschränkung, mithin durch doppelte Negation bildet. Dies ist die Lehre von dem negativen Ursprung der Ideen. Durch den negativen Ursprung der Ideen und das Gesetz der Immanenz ist der menschlichen Erkenntniss eine Grenze gesetzt.

Das Bewusstsein meiner Unwissenheit, wenn dieselbe bloss zufällig ist, weit davon entfernt meine Nachforschungen zu endigen, ist vielmehr ein Antrieb zu weitern Untersuchungen. Ist aber meine Unwissenheit nicht bloss zufällig, sondern nothwendig, so würde alle weitere Forschung vergeblich sein, da ich alsdann an der Grenze der überhaupt möglichen Erkenntniss stehe. Dass aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sei, und mich daher von aller weiteren Nachfor-

schung freispreche, lässt sich nicht empirisch aus Beobachtung des Gegenstandes, sondern nur kritisch durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntniss ausmachen.

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausser einem bestimmten Bezirk liegt und diesen einschliesst. Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, insofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. So ist z. B. die Unendlichkeit (Unvollendbarkeit) eine Schranke, aber keine Grenze des Raumes; der Raum selbst hat keine Grenze. Wenn ich mir die Erdoberfläche (dem Sinnenschein gemäss) als eine ebene Scheibe vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: dass, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte. Mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber so weit gekommen, zu wissen, dass die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Grösse eines Grades, den Durchmesser, und durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Principien *a priori* erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfangs, den sie enthält, der Grösse und Schranken derselben.

Unsre Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muss vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Urtheile *a priori*) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt. Ausser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Object und alle Fragen über dergleichen unerforschliche Gegenstände bleiben für uns Probleme ohne Auflösung, von denen wir uns nicht einmal ein Bild entwerfen können.

Unsre Vernunft sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss übersinnlicher Dinge, ob sie gleich von ihnen keine bestimmten Begriffe haben kann und mit ihrer Erkenntniss auf die Sinnenwelt eingeschränkt bleibt. Unsre Erkenntniss hat also Grenzen und nicht bloss Schranken. So lange die Erkenntniss der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenze, d. i. zwar, dass etwas ausser ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Denn die Möglichkeit der Entwickelungen geht bei der Mathematik ins Unendliche, ebenso die Aussicht auf immer neue Entdeckungen in den Naturwissenschaften. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Gegenstände im Raum, und was nicht ein Gegenstand der äussern Anschauung sein kann, wie die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz ausser ihrer Sphäre, und sie kann niemals dahin gelangen. Selbst die Zustände und Thätigkeiten meines Innern, obschon dieselben bestimmte Grade der Stärke d. i. intensive Grösse haben, liegen ausser dem Bereiche ihrer Constructionen und ihres Calculs, da diese intensiven Grössen der innern Erfahrung durch extensive Grössen der äussern Erfahrung nicht messbar sind; weshalb Gauss mit vollem Rechte sagen konnte: die psychologischen Phänomene haben auf jeden Fall eine mathematische Grundlage, aber die Einsicht in dieselbe besitzt nur Gott. Ganz anders als mit der Mathematik ist es mit der Metaphysik bewandt, die uns vermittelst der transcendentalen Ideen auf den Punkt führt, wo die Sinnenwelt an das Uebersinnliche grenzt. Diese Begrenzung der Sinnenwelt durch die transcendentalen Ideen macht sich in folgender Weise.

Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes, niemals auf das Unbedingte. Die transcendentalen Ideen, welche dieses Unbedingte fordern, lassen sich daher in der Sinnenwelt nicht realisiren. Da sie aber doch unvermeid-

liche und nothwendige Begriffe der Vernunft sind, so weisen sie auf ein Jenseits aller Erfahrung und geben somit der Erfahrungserkenntniss selbst eine Grenze.. Erfahrung begrenzt sich nicht selbst. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen und dies ist das Feld der übersinnlichen Wesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf Bestimmung der Natur dieser Wesen ankommt, und wenn es sich nicht bloss um negative, sondern um bestimmte positive Begriffe von ihnen handelt, können wir nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben sich befindet, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft bloss dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchen sie zwar Formen zu Dingen aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft auf diesem Standpunkte noch übrig bleibt und durch die verhütet wird, dass wir nicht meinen, es gäbe Nichts ausser der Sinnenwelt, andererseits aber auch nicht ausser derselben schwärmen, sondern uns mit der Kenntniss der Grenze begnügen und uns im Gebrauche der Vernunft auf derselben halten können. Die transcendentalen Ideen, welche uns den Fortgang bis zu übersinnlichen Dingen nothwendig machen und uns so gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den übersinnlichen Dingen) führen, sind diejenigen Begriffe, welche auf der Grenze der menschlichen Erkenntniss liegen und der Sinnenwelt ihre Begrenzung geben. Diese objective Begrenzung der Sinnenwelt (des Feldes der Erfahrung) d. i. die Beziehung auf Etwas Anderes, was selbst nicht Erfahrung ist, sondern dieser zum Grunde liegt, zeigt zugleich an, was die Erfahrung der absoluten Vollendung unfähig macht d. h. es lehrt uns die

Schranken der menschlichen Vernunft kennen. Die Vollendung der Sinnenwelt zum absoluten Ganzen ist unmöglich, weil in ihr die Reihenfolge der Wesen und Eigenschaften, der Bewirkungen und der Verknüpfung der Wesen zu einem Ganzen der Wechselwirkung auf der Seite der Bedingungen ins Unendliche zurückläuft. Dasjenige nun, was den Grund dieses unendlichen Regressus auf der Seite der Bedingungen in der Sinnenwelt in sich enthält, ist der Raum und die Zeit. Durch die Unvollendbarkeit und Stetigkeit von Raum und Zeit werden wir in der Sinnenwelt nur immer von Bedingung auf Bedingung zurückgewiesen, ohne jemals auf einen ersten unbedingten Anfang aller Bedingungen zu kommen. Raum und Zeit sind also die Schranken, welche an unserer Erkenntniss haften und welche wir uns für das Wesen der Dinge selbst aufgehoben denken müssen, wenn wir uns dasselbe absolut vorstellen wollen. Diese Schranken lernen wir somit kennen aus der Kenntniss der Grenze unserer Vernunft und diese Kenntniss verschaffen uns die transcendentalen Ideen. Die Schranken unserer Vernunft erstrecken sich bis an die Grenze unserer Erkennntniss, gehen aber nicht über dieselbe hinaus.

Durch diese Grenzbestimmung wird auch der anscheinende Widerstreit gehoben, welcher aus der Beschränkung unserer Erkenntniss auf das Gebiet der Erfahrung einerseits und der Forderung bis zu Begriffen ausser diesem Gebiete fortzugehen andererseits zu entstehen scheint. Beides kann gar wohl zusammen bestehn, aber nur gerade auf der G r e n z e alles erlaubten Vernunftgebrauchs. Denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als zu dem der übersinnlichen Wesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen zur Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniss dienen, indem sie einerseits verhüten, Erfahrungserkenntniss unbegrenzt auszudehnen, so dass gar nichts als die Sinnenwelt übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und sich eine Erkenntniss der übersinnlichen Dinge anzumassen.

Hierdurch lässt sich auch die Art dieser Begrenzung ge-

nauer bezeichnen. In dem Begriffe einer Grenze liegt nemlich, dass in ihr eine Berührung stattfinde dessen, was von ihr umschlossen ist, mit demjenigen, was ausser ihr liegt und das Abgegrenzte umgiebt. Die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit, welche auf der Grenze unserer Erkenntniss der Sinnenwelt liegen, sind lauter Begriffe von übersinnlichen Wesen. Wenn es auf die wirkliche Bestimmung dieser Wesen ankommt, so sind wir darüber in völliger, nicht zu hebender Unwissenheit. Denn denken wir ein solches Wesen durch nichts als reine Vernunftbegriffe (Kategorieen), so denken wir uns wirklich nichts Bestimmtes (da die Kategorieen nur die Gedankenformen möglicher Dinge sind, die erst mit einem bestimmten Gehalt der Erkenntniss erfüllt werden müssen), denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es kein übersinnliches Wesen mehr, sondern gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen zum Beispiel die Idee des höchsten aller Wesen nehmen.

Wir müssen uns die Gottheit als das absolut-nothwendige Wesen denken d. i. als das Wesen, dessen Dasein (Wirklichkeit) Nothwendigkeit ist. Nun fragt es sich aber, ob und wie man sich ein Ding dieser Art auch nur denken könne. Da zeigt es sich denn, von der Nothwendigkeit des Daseins dieses Wesens (also von der Art seiner Existenz) habe ich keine positive, sondern nur eine negative Vorstellung, indem ich die Zufälligkeit des Daseins der Wesen einerseits und die Wesenlosigkeit der Gesetze (der Formen der Nothwendigkeit) andererseits aufgehoben denke. Ebenso geht es mir mit seiner Causalität durch Freiheit. Wir haben eine bestimmte Vorstellung von der Wirksamkeit eines Dinges nur nach Naturgesetzen. Die Causalität der höchsten Ursache könnte aber, wenn sie bloss Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen, wir können uns dieselbe nur als das Gegentheil jeder Causalität nach Naturgesetzen denken, ohne eine bestimmte positive Vorstellung davon zu haben. Die Kategorieen des Wesens und der Ursache, durch die ich die Gottheit denke, lassen es also unbestimmt, in was die Wesenheit Gottes besteht und wie die Cau-

salität desselben beschaffen ist. Das Was und Wie dieses Wesens bleibt mir unbekannt.

Aber obgleich das Erfahrungsfeld somit von Etwas umgrenzt wird, was uns an sich völlig unbekannt ist, so verschafft uns doch die Kenntniss der Grenze unserer Erkenntniss einen bestimmten Begriff von dem Verhältniss dessen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist. Wir halten uns demnach auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil bloss auf das Verhältniss einschränken, welches die Sinnenwelt zu den Ideen haben mag. Denn alsdann legen wir den Gegenständen der Ideen keine Eigenschaften an sich bei, sondern bloss dem Verhältniss derselben zur Sinnenwelt. Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Wenn man sich die Regierung eines Staats unter der Führung eines Schiffes durch seinen Steuermann vorstellt, so ist dies eine Vorstellung nach der Analogie. Dabei wird der Gegenstand eines Begriffs nicht vermittelst einer directen Anschauung bestimmt, sondern die Art der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung wird auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie ein entsprechender Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann, übertragen. Eine solche Vorstellungsart ist, wenn uns die Glieder des andern Verhältnisses unbekannt sind, jederzeit symbolisch. Ein anschaulich gegebener Gegenstand dient nemlich zum Symbol oder Sinnbild eines andern, vielleicht ganz unbekannten Gegenstandes, wenn der Begriff von letzterm nicht dem Inhalt, sondern der Form der Reflexion nach übereinkommt mit der Art der Reflexion über erstern*). Jede positive und bestimmte Vorstellung von Gott und den göttlichen Dingen ist daher symbolisch oder bildlich. Wollen wir aber eine bilderfreie Vorstellungsart, so bleibt uns dafür nur die negative Form der Ideen des Absoluten stehen.

*) So war z. B. die Sonne vielen alten Völkern ein Symbol der Gottheit, indem sie in dem grossen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles ertheilt (Licht und Wärme) ohne zu empfangen.

§. 79.

Die Lehre von der Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniss durch die Ideen des Absoluten ist der Cardinalpunkt, worin sich die auf Kritik der Vernunft gegründete Philosophie von der sogenannten Philosophie des Absoluten unterscheidet. Die Kritik unsers Erkenntnissvermögens zeigt uns: das Absolute ist für uns ein Ding, wovon wir gar keine Vorstellung haben, worüber wir nur sprechen wie der Blindgeborene von der Farbe (weder Ton noch Duft). Dagegen haben Schelling und Hegel ohne vorhergegangene Kritik der Vernunft ohne weiteres angenommen: es gebe eine positive Erkenntniss des Absoluten und darum eine Wissenschaft vom Absoluten.

Die Verheissung des absoluten Wissens hat einen gewissen Reiz für die Phantasie, aber je verlockender eine anscheinend so vielversprechende Aussicht ist, desto mehr hat der nüchterne Verstand Ursache auf seiner Hut zu sein, dass er nicht von der Einbildungskraft irre geführt werde. Das Phantom der absoluten Philosophie, das wie ein Meteor an dem literarischen Himmel Deutschlands vorüberzog und die Augen Vieler eine Zeit lang blendete, muss uns gerade auffordern, kritisch das Gewisse von dem Ungewissen, den wirklichen Besitz nothwendiger Vernunftwahrheiten von dem bloss eingebildeten Besitz gewünschter und erträumter Erkenntnisse zu scheiden.

Die Lösung der Aufgabe: Alles aus dem Absoluten wissenschaftlich abzuleiten, wäre offenbar nur unter zwei Bedingungen möglich, entweder, wenn der menschliche Geist das Vermögen oder ein Organ besässe, um das Absolute und die Einheit aller Dinge zu schauen d. i. unmittelbar zu erkennen; oder, wenn der Geist des Menschen selbst das Absolute wäre, so dass er, um das Weltall zu begreifen, weiter nichts nöthig hätte, als zum vollen Selbstbewusstsein zu gelangen.

Schelling nahm das Erstere an und er beschrieb das Vermögen für die Erkenntniss des Absoluten als intellectuelle Anschauung. In dem Begriffe einer solchen Anschau-

ung der Vernunft liegt allerdings kein Widerspruch. Intellectuelle Anschauung wäre die ursprüngliche Erkenntniss der Vernunft, deren sich diese auch unmittelbar ohne Reflexion bewusst wäre. Aber von einer solchen Anschauung kann in unserer Vernunft nicht die Rede sein, eben weil wir an innern Sinn und Reflexion gebunden sind. Besässen wir aber auch in der That eine solche, so würden wir damit doch noch keine Erkenntniss des Absoluten haben. Unsre Vernunft ist nemlich unter zwei Formen an Sinnlichkeit gebunden: an die äussern Sinne, welche die Anschauung der Aussenwelt einleiten und an den innern Sinn der Selbsterkenntniss. Um im Besitz einer positiven Erkenntniss des Absoluten sein zu können, müssten wir unsre Vernunft nicht bloss von den Vermittelungen der Wahrnehmung ihrer eigenen Erkenntniss durch innern Sinn und Reflexion, sondern auch von der äussern Sinnlichkeit befreit denken, was eine wesentlich andere Organisation der Vernunft als die menschliche voraussetzen würde. Die Erdichtung einer intellectuellen Anschauung in unserer Vernunft entsteht immer nur durch die Phantasie, dass wir uns bald von dieser, bald von jener Beschränkung des Sinns zu befreien wähnen, während wir die Beschränkung doch in der That nur zum Versuch einmal durch Negation aufheben. So meinte Fichte schon in der innern Anschauung eine intellectuelle zu finden, nur weil sie nicht vom äussern Sinne gegeben wird, oder im reinen Selbstbewusstsein, weil es nicht sinnliche Anschauung ist. Ebenso meinte Schelling von der Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit in der Vernunft, sie sei intellectuelle Anschauung, weil sie nicht sinnlich ist. Aber das reine Selbstbewusstsein ist gar keine Anschauung, sondern eine Vorstellung der Reflexion und die Grundvorstellung der nothwendigen Einheit ist nicht ursprünglich klar, sondern ursprünglich dunkel. Schelling verwechselt die ursprüngliche formale Apperception mit Anschauung und zugleich mit der vollendeten Erkenntniss unserer Vernunft, welche wir die transcendentale Apperception genannt haben. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empirischen und reinen Erkennens *a priori* einwendet, dass am Ende doch das Ganze

unserer Erkenntniss unter einem Gesetz der Nothwendigkeit stehe, so hat er unsre transcendentale Apperception im Auge, übersieht aber (weil er intellectuelle Anschauung postulirt) dass diese eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Dagegen hat er unsre formale Apperception im Auge, wenn er in der Copula des A ist A seine absolute Identität aufweisen will, aber er verkennt ihre ursprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit systematisch, sondern auch das Wesen seiner absoluten Vernunft oder das All-Eins gleichsam physikalisch sehen will.

Die andere Voraussetzung, dass der menschliche Geist selbst das Absolute sei, hat Hegel gemacht. Wir wollen ihm nicht entgegnen, dass unser Geist ein sinnlich beschränkter sei, denn das leugnet er ja eben: wir wollen uns auch nicht darauf berufen, dass wir die Kenntniss von der sinnlichen Beschränktheit unserer Vernunft aus innerer Erfahrung und eigener Selbstbeobachtung geschöpft haben, denn die Richtigkeit dieser Beobachtung lässt er nicht gelten; sondern wir wollen nur zusehen, zu welchen abenteuerlichen und ungereimten Consequenzen seine Lehre führt.

Soll es für uns ein absolutes Wissen geben d. i. soll Alles dem Menschen erkennbar sein, so darf es

1) keine höhere Vernunft geben, als die Menschenvernunft. Die menschliche Vernunft ist alsdann die absolute Vernunft selbst. Die Denkgesetze unsers Verstandes sind dann auch zugleich die Weltgesetze.

2) Sein und Denken müssen identisch sein. Der Gedanke oder der Begriff ist das Ding selber. Der Denkprocess ist der Schöpfungsprocess und ein vom menschlichen Denken unabhängiges Sein der Dinge giebt es nicht. Denn ein solches würde für den Menschen entweder gar nicht oder wenigstens nicht absolut erkennbar sein. Ist dagegen Sein und Denken einerlei, so braucht man, um Alles zu wissen, nur das Denken zu erforschen. Die Denklehre ist die Wissenschaft des Alls. Nicht nur die Metaphysik, alle Wissenschaft verwandelt sich in blosse Logik.

Wenn Sein und Denken identisch ist, so ist die menschliche Vernunft der Inbegriff alles Wirklichen. Daher der Satz: was wirklich ist, das ist vernünftig. Es existirt nichts jenseits des menschlichen Denkens und Erkennens, und alles, was im Menschengeiste auf ein Jenseits hinzuweisen scheint, jede in der Wirklichkeit nicht realisirte Idee ist nach dieser Lehre ein Hirngespinnst und blosser Wahn. Auch das Absolute ist nur in mir und meinem Denken und es giebt kein reales Jenseits und kein reales Absolutes ausser mir. Nun ist dasjenige, was in unserm Denken angetroffen wird, der Begriff. Daher wird in der Hegelschen Schule der Begriff für das Absolute und zugleich auch für das Wirkliche erklärt. So führt dieses Philosophem die Speculation wieder auf den Standpunkt des Realismus des Allgemeinen d. i. der Verwandelung der Begriffe in Wesen zurück. Ein höchster Begriff soll alle andern Begriffe und damit zugleich alle Wirklichkeit aus sich gebären. Dies Wunder der Schöpfung soll durch die sogenannte dialectische Bewegung der Begriffe geschehen, deren Wesen darin bestehen soll, dass der Begriff zuerst in sein Gegentheil umschlägt und von diesem vermittelst der Identität beider wieder zu sich selbst zurückkehrt. Der Urbegriff, von dem Hegel dann ausgeht, ist der Begriff: Sein, dessen Gegentheil ist: Nichts. Daher ist das Princip dieser Lehre: Sein ist Nichts. Unter Sein versteht aber hier Hegel nach seiner eigenen Erklärung das reine oder das prädicat- und eigenschaftslose, qualitätslose Sein d. h. den Begriff der nackten Existenz Dieses Sein ist (existirt) zwar, aber es ist nichts Bestimmtes, Qualificirtes. Dieser Begriff von Sein ist offenbar nicht identisch mit der Negation alles Seins oder dem Nichts, das der Existenz selbst entgegengesetzt ist. Hegels reines Sein ist die assertorische Kategorie der Modalität: das bloss modalische Sein, von dem alle Qualitäten ausgeschlossen sind. Dieses ist allerdings gleich dem qualitativen Nichts, aber keineswegs gleich dem modalischen Nichts, vielmehr bleibt dieses letztere dem reinen Sein ewig contradictorisch entgegengesetzt. So beruht also das Princip der Hegelschen Lehre, auch ganz abgesehen davon, dass es nicht einmal ein Urtheil, sondern nur

eine Vergleichungsformel zweier Begriffe ist, auf einer plumpen Begriffsverwechselung. Hätte es aber in der That mit der Hegelschen Dialectik seine Richtigkeit, so müsste das Grundgesetz alles menschlichen Denkens, der Satz des Widerspruchs falsch sein. Denn nach dieser Dialectik ist jedes Ding nicht nur sich selbst, sondern auch seinem Gegentheil gleich. Sein ist nicht nur = Sein, sondern auch = Nichts d. h. $A = A$ und $A = Non\text{-}A$; was sich nicht einmal denken lässt.

Dieses reine Sein, welches zugleich das All und das Nichts sein soll, wird dann zuletzt noch für die Gottheit erklärt. Wir wissen aber, Gott ist nicht ein inhaltsleerer Begriff vom Sein, sondern gerade die Fülle alles Seins und Wesens, das, von dessen Wesen und Qualitäten (Eigenschaften) wir uns keinen Begriff zu machen vermögen. Da nun aber das Hegelsche System die blosse assertorische Kategorie der Modalität, den blossen Begriff des reinen Seins, und nicht das höchste Wesen, als die Urquelle von Allem und Jedem betrachtet, so ist dieses System im Grunde Atheismus, und die Gottheit ist darin nur ein müssiger Gedanke auf den die Lehre selbst nicht führt. Wie kommt nun da der Philosoph doch noch auf Gott zu sprechen? Darum, weil er neben allen Fehlern seiner Speculation ebenso wie alle andern Menschen die Idee der Gottheit in sich trägt und es nicht vermeiden kann, Gott als das Höchste von Allem vorauszusetzen. Da ihm nun durch die Fehler seiner Speculation der leere Begriff des Seins zum Höchsten wird, so musste er diesen mit der Idee der Gottheit verwechseln. Wenn wir die Hegelsche Lehre von ihrer nichts sagenden und beweisenden Dialectik entkleiden, so liegt ihr der Traum der buddhistischen und neoplatonischen Weltansicht zu Grunde, dass das All Nichts sei in ewiger Ruhe. Diese Lehre mag wohl buddhistischen Mönchen genügen, aber sie passt nicht zur Cultur der westeuropäischen Völker. Inmitten dieser Cultur und nach den glänzenden Entdeckungen Kants steht dieses Philosophem in der Geschichte der Philosophie da als eine der traurigsten und abgeschmacktesten Verirrungen der philosophirenden Vernunft.

Schlussanmerkung zum dritten Kapitel.

§. 80.

Zur Veranschaulichung der Resultate aller bisherigen Untersuchungen können wir jetzt ein Tableau des Baus unserer unmittelbaren Erkenntniss aus ihren Elementen und Grundbestandtheilen aufstellen, wie es nebenstehende Tafel zeigt.

Die Kategorieen liegen im Mittelpunkte, die transcendentalen Ideen dagegen auf der Grenze unserer Erkenntniss: die positive Bestimmung ihrer Gegenstände fällt schon über unsre Erkenntniss hinaus. Die Ideen liegen, verdeckt von den Naturgesetzen, in der untersten Tiefe unserer Erkenntniss gewissermassen verborgen, und um an den Ort ihres Ursprungs zu gelangen, müssen wir von der Oberfläche unserer Erkenntniss (der Sinnesanschauung) aus gleichsam an der Leiter der Negationen der Beschränkungen des mathematischen Schematismus der Kategorieen hinabsteigen.

Dieses Schema veranschaulicht auch, wie die metaphysischen Grundsätze, diese synthetischen Urtheile aus blossen Begriffen entstehen. Ein solches Urtheil entspringt nicht aus einer einzelnen Kategorie, sondern aus der Verbindung der Kategorie mit ihrem Schema. Den einen Begriff (das Schema) sendet die Vorstellung der Zeit herüber, der andere (die Kategorie) steigt aus der speculativen Grundvorstellung der nothwendigen Einheit herauf. Die Möglichkeit des Schemas beruht auf der Zeit; denn ohne Zeit gäbe es keine Beharrlichkeit, keine Zeitfolge und keine Gleichzeitigkeit. Die Möglichkeit der Kategorie dagegen beruht auf der speculativen Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit. Das Schema ruht daher im eigentlichen Sinne des Worts auf seiner Kategorie, die letztere ist der Träger und die Basis des erstern. Die Kategorie liegt dem Schema zu Grunde. Man kann sich keine Veränderung ohne Ursache, kein Werden anders als bewirkt denken. Ein absolutes Werden ohne Ursache ist nicht möglich, eben weil in unserer Erkenntniss der Begriff

des Werdens auf dem Begriffe der Ursache ruht. Ebenso kann man sich keine Beharrlichkeit des Seins ohne Wesenheit eines Gegenstandes denken.

Das Grundverhältniss unserer unmittelbaren Erkenntniss ist das der materialen Apperception zur formalen in der transcendentalen Apperception nach dem Schema:

ursprüngliche Form
zufällig gegebener Gehalt } der Erkenntniss

und Bestimmung des Gehalts durch die Form in der Erkenntniss.

Aus den drei Grundverhältnissen des Gehalts zur Form:

1) Auffassung des einzelnen Gehalts in die Form,
2) Zusammenfassung verschiedenen Gehalts in derselben Form
   (Bestimmtsein des Einen durch das Andere),
3) Bestimmung des ganzen Gehalts durch die Form
   (Abhängigkeit der Theile von der Form des Ganzen)

entspringen die drei Kategorieen jedes Moments.

Der Schematismus der Kategorieen gestaltet sich dann in zwiefacher Weise, das einemal positiv, das anderemal negativ, wie folgender Ueberblick zeigt:

Vernunftbegriff	Anwendung desselben auf Gegenstände	
Wesen Ursache Gemeinschaft	unter Bedingungen des Raumes und der Zeit als Naturgesetze	ohne Bedingungen des Raumes und der Zeit als Ideen des Absoluten.

Dadurch treten auseinander:

die Zeitlichkeit und die Ewigkeit
der Existenz
der Dinge.

Die objective synthetische nothwendige Einheit des Wesens der Dinge besteht in unserer Erkenntniss durch Raum und Zeit, durch die schematisirten Kategorieen und transcendentalen Ideen. Denn nur dadurch, dass alles in Raum und Zeit unter Naturgesetzen zusammenfällt und dieses Naturganze nach den transcendentalen Ideen absolut bestimmt wird, haben wir objectiv die nothwendige Einheit der Welt. Ohne diese absolute Bestimmung ist es bei der Unendlichkeit

des Raumes und der Zeit sowie der Wesenlosigkeit der Naturgesetze unmöglich die Welt als Ganzes zu denken. Die Totalität aller Bedingungen der Existenz aller Dinge ist aber nur durch ein nothwendiges Wesen möglich, welches der Urheber von Allem und Jedem ist. Die Nothwendigkeit dieses Wesens muss zugleich Wirklichkeit sein d. i. es muss da sein. Denn ohne die Existenz dieses Wesens wäre auch die Existenz aller andern objectiv und an sich nicht möglich. Die Vereinigung von Wirklichkeit und Naturnothwendigkeit in einem Wesen, durch das das Ganze aller Dinge besteht d. i. die vollendete nothwendige Einheit von Gehalt und Form (Wesen und Gesetz) können wir uns aber nur als ein Ideal der Vernunft denken. In dem Begriffe des Wesens liegt nicht der Begriff des nothwendigen Daseins, selbst noch nicht in dem des absoluten Wesens, wohl aber in der Idee der Gottheit. Nothwendig ist für uns das, was in unserer Erkenntniss durch das Wesen der Vernunft selbst (durch die formale Apperception), zufällig das, was nicht durch ihr inneres Wesen, sondern durch ein ihrem Wesen fremdes Gesetz der Anregung von Aussen her (durch die materiale Apperception bestimmt ist. Nothwendig ist also das, was *a priori* erkannt wird. Kein Wesen wird aber *a priori* erkannt, sondern nur die leeren wesenlosen Formen der nothwendigen Einheit: Raum, Zeit und Naturgesetz. Das nothwendige Wesen ist daher für uns ein verborgenes Wesen. Das Dasein der Masse ist nur von blinder und nicht von verständlicher Nothwendigkeit. Die Masse ist zwar (als Gehalt der Erkenntniss) gegen die ursprüngliche Form der reinen Vernunft (die formale Apperception) vollständig bestimmt, aber nicht durch dieselbe gegeben, daher sie auch nicht durch einen reinen Vernunftbegriff, sondern durch das mathematische Schema der Beharrlichkeit vorgestellt wird. Wie kommen wir nun da auf die Gottheit als das nothwendige Wesen, dessen Nothwendigkeit nicht durch die Anschauung als Beharrlichkeit in der Zeit gegeben ist, sondern als absolut nur durch Begriffe der reinen Vernunft gedacht werden kann? Durch die absolute Bestimmung der nothwendigen Einheit aller Gegenstände der Welt.

Die Form der nothwendigen Verbindung des zufälligen Gehalts ist die Kategorie der Gemeinschaft. Diese enthält in sich die Kategorieen: Wesen und Ursache.

Der absolute Grund derselben ist die Wesenheit (Substantialität) der Einen Nothwendigkeit, die Alles hält und trägt.

Die Nothwendigkeit des Abhängigen findet aber durch die Causalität des höchsten und nothwendigen Wesens statt.

Dies ist der Zusammenhang der Begriffe, wie er durch die ursprüngliche Grundvorstellung der nothwendigen Einheit (d. i. durch die formale Apperception in der Einheit der transcendentalen Apperception) mit Nothwendigkeit bestimmt ist *).

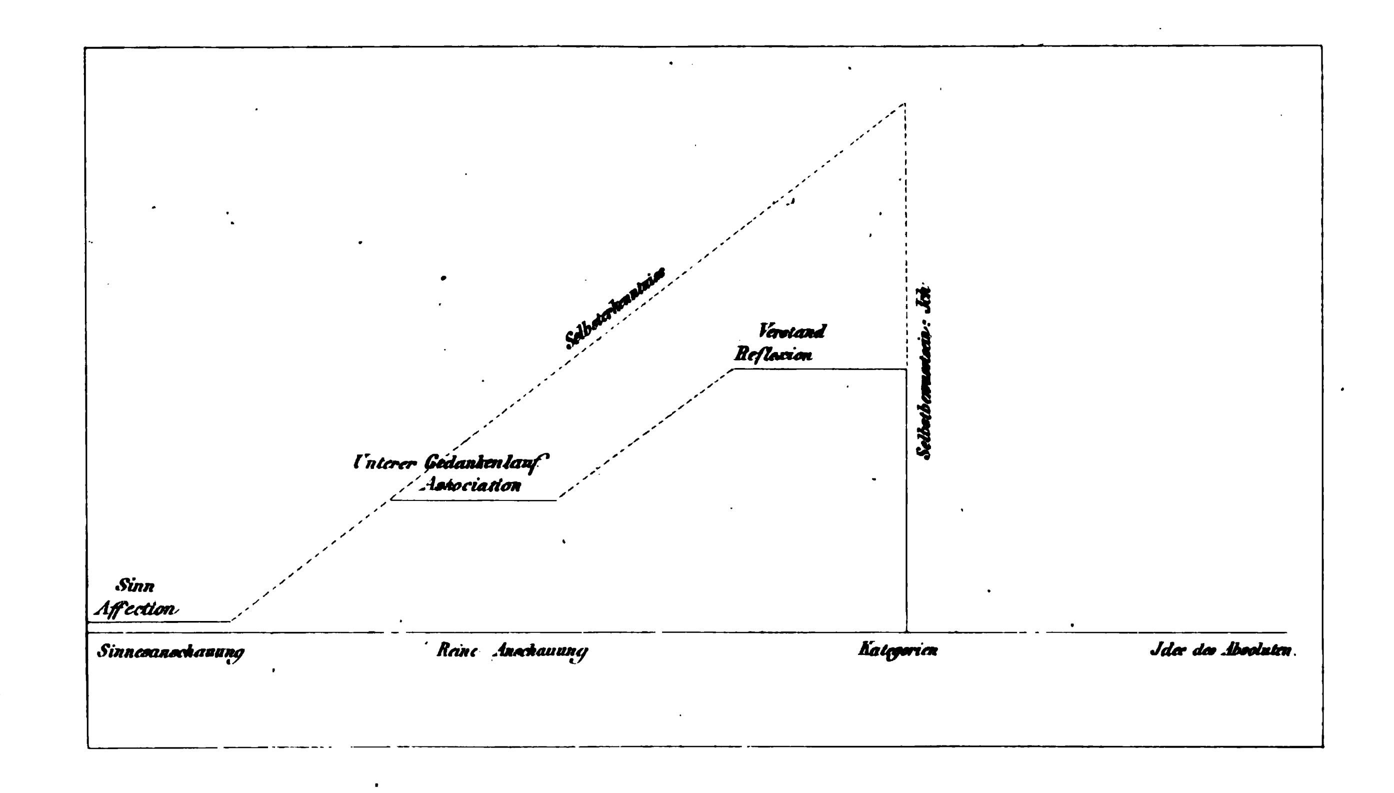
Auch die Verhältnisse des Bewusstseins lassen sich symbolisch construiren, wie die zweite Tafel zeigt. Denkt man sich die vorige Construction der unmittelbaren Erkenntniss als Grundriss in einer Ebene und diese Construction des Bewusstseins in einer andern, senkrecht auf jener stehenden Ebene, so erhält man zugleich ein Bild von dem Verhältniss des Bewusstseins zur unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft. Dies Bild zeigt auch, wie der untere Gedankenlauf einerseits im Bewusstsein zwischen dem innern Sinn und der Reflexion, andererseits aber auch vermittelnd zwischen der innern Wahrnehmung und der unmittelbaren Erkenntniss steht

(Siehe nebenstehende Tafel.)

Thatsächlich sind die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit in jedem Menschengeiste vorhanden kraft der Natur seiner vernünftigen Erkenntniss, gleich viel, ob man sie verleugnet oder anerkennt. Aber sie liegen, jenseits aller Anschauung, in der äussersten Tiefe unserer Erkenntniss, so dass sie, wie schon Platon bemerkte, nur mit Mühe zu erkennen sind und gleichsam wie aus der Verborgenheit hervorschimmern. Unmittelbar kündigen sie sich nur dem religiösen

*) Vergl. meine Epochen der Geschichte der Menschheit. Bd. 2. S. 328—334.




Sinn
Affection
Unterer Gedankenlauf
Association
Selbsterkenntniss
Verstand
Reflexion
Selbstbewusstsein: Ich
Sinnesanschauung
Reine Anschauung
Kategorien
Idee des Absoluten.

Sinnesanschauung

Reine Anschauung { Raum — α, β, γ
{ Zeit — a, b, c

Metaphys. Grundvorstellungen { Wesen
{ Ursach
{ Gemeinschaft

Idee des Absoluten — C. B. A.

Ort des Ursprungs

a, des Gesetzes der Substantialität — α, der Beharrn der Masse

b, „ „ „ Causalität — β, der Trägheit

c, „ „ „ Wechselwirkung — γ, der Gleichh. der Wirkung u. Gegenwirk.

A, der Idee der Seele, — B, der Idee der Freiheit

C, der Idee der Gottheit

Gefühle an. Vor der Reflexion und der Deutlichkeit ihrer Begriffe erscheinen sie aber erst nach alle den künstlichen Vermittelungen, die wir durchlaufen haben. Da aber das religiöse Gefühl nicht allenthalben geweckt ist und der reflectirende Verstand irre gehen und sie verfehlen kann, so entsteht die Möglichkeit, sie zu leugnen oder an ihnen zu zweifeln. Daher hat sich auch die Meinung gebildet, die Kunde von der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein der Gottheit liege nicht ursprünglich in uns, sondern komme uns erst durch Offenbarung von Aussen zu. Das ist indessen nur ein Nothbehelf. Denn jede Kunde von Aussen giebt uns nur historische oder empirische Wahrheiten. Religiöse Wahrheiten dagegen sind nothwendige Vernunftwahrheiten, die in synthetischen Urtheilen *a priori* bestehen.

Die Kategorieen sind der Schlüssel zu möglichen Erfahrungen und somit zu den Naturerscheinungen. Seele, Freiheit und Gottheit dagegen bezeichnen Dinge, von denen wir keine Anschauung haben und von denen wir uns auch keinen Begriff machen können; sie sind nur Ideen. Die Vollendung, welche sie den Begriffen von Wesen, Ursache und Gemeinschaft geben, kann *in concreto* nicht dargestellt werden und ist in der Wirklichkeit nicht anzutreffen. Da wir nun aber, ganz abgesehen von unserer Erkenntniss der Wirklichkeit der Dinge, die Vollendung im Wesen der Dinge selbst nur nach diesen Ideen zu denken vermögen, so muss ihnen doch auch irgendwie und irgendwo eine gewisse Realität zukommen d. i. sie können nicht bloss subjective Vorstellungen sein, sondern es müssen ihnen auch irgendwo Gegenstände entsprechen. Da aber diese Ideen auch andererseits der Natur und Erfahrung widerstreiten, so scheint ihnen alle objective Realität wiederum abzugehen. Wie lässt sich nun dieser Schwierigkeit und dieses Widerstreits ohnerachtet, die Realität der Ideen dennoch denken?

Viertes Kapitel.

Der transcendentale Idealismus.

§. 81.

Ueberblicken wir die Resultate unsrer bisherigen Untersuchungen, so können wir leicht bemerken, dass uns noch eine Frage zu beantworten übrig ist. Wir haben nemlich die speculativen Grundgedanken unserer Vernunft jetzt vollständig aufgewiesen und festgestellt. Alle diese wurzeln auf dem Grund und Boden einer ursprünglichen und unmittelbaren Grundvorstellung unserer Vernunft, sie entspringen aus der ursprünglichen Form der nothwendigen Einheit an unserer Erkenntniss. Dem Grundsatze der Vollendung gemäss stellt sich aber das Gesetz der vollendeten nothwendigen Einheit für das Wesen der Dinge unter der doppelt verneinenden Form der Ideen des Absoluten dar. Gerade das, was wir als das Allerrealste im Wesen der Dinge voraussetzen müssen, können wir uns nur durch Vorstellungen denken, die für uns nichts als Ideen sind. Aber eben darum muss diesen eine, wenn auch uns unerkennbare, Realität zukommen. Wir kommen also hier auf die Frage nach der Realität der transcendentalen Ideen, eine Frage, die sich nicht umgehen lässt. Wir können diese Ideen nicht als nichtige Hirngespinste verwerfen. Denn an sich und abgesehen von dem, wie wir die Dinge in der Natur erkennen, ist alle Wirklichkeit in ihnen allererst gegründet und abgeschlossen. Wir können uns das Wesen an sich nur als Seele, die Causalität an sich nur als Freiheit und das Dasein der Welt an sich nur als Schöpfung der Gottheit vorstellen. Es muss daher den Gegenständen jener Ideen auch irgend eine Wirklichkeit zukommen. Wo haben wir aber diese Wirklichkeit zu suchen? Da sie in der Sinnenwelt nicht angetroffen wird, so kann sie nur in einer übersinnlichen Welt zu finden sein. Welche Vorstellung

haben wir uns nun aber von dieser übersinnlichen Welt und ihrem Verhältniss zur Sinnenwelt zu machen?

§. 82.

Wir haben gesehen, dass unsere Vernunft keine positiven Vorstellungen von übersinnlichen Dingen besitzt, und haben in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe den Grund der Täuschung kennen gelernt, nach welcher es scheint, als ob der Verstand für sich durch blosses Denken besondere Dinge einer übersinnlichen Welt erkennen könne. Andererseits haben wir gesehen, dass die Erkenntniss unserer Vernunft eine sinnlich beschränkte sei und dass diese Beschränktheit nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ stattfinde. Wir erkennen nur einen Theil der Dinge und jedes einzelne Ding nur unvollständig. Eine Ergänzung dieser Theile zum vollendeten Ganzen ist aber nicht möglich, da Unvollendbarkeit eine objective Beschaffenheit der Sinnenwelt selbst ist.

Die sinnlich beschränkte Erkenntniss unserer Vernunft ist daher nicht nur darin von der des Allwissenden verschieden, dass sie etwa nur einen Theil von der Erkenntniss des Allwissenden ausmachte, sondern sie ist auch der Art nach eine ganz andere.

Der Grund des Gefühls von der Beschränktheit unserer Erkenntniss liegt nicht bloss in dem untergeordneten Standort, den wir in der Welt einnehmen, auch nicht allein darin, dass wir dem Gehalt nach so wenige Dinge kennen; denn wüssten wir nicht, dass es noch mehreres uns Unbekanntes gäbe, und immer noch mehreres, als irgend ein Mensch zu fassen vermag, so würden wir selbst bei der ersten Erfahrung doch meinen, die ganze Welt zu kennen. Wir haben also den Grund jenes Bewusstseins der Beschränkung unserer Erkenntniss nicht sowohl in dem wirklichen Gehalt, als vielmehr in der ganzen Form unserer Erkenntnissweise zu suchen, durch welche wir von jedem Gegebenen immer weiter auf noch Unbekanntes hinausgewiesen werden, so wie dieses durch die Unendlichkeit d. i. Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl geschieht.

Abgesehen von den Beschränkungen unserer Erkenntniss der Dinge muss das Wesen der Dinge an sich absolut und in sich vollendet bestehen. Wir erkennen nun alle Gegenstände der Sinnenwelt und die Sinnenwelt selbst unter Bedingungen des Raumes und der Zeit. Das Unbedingte (Absolute) selbst kann aber in Raum und Zeit nicht vorkommen und doch befinden sich alle Gegenstände der Sinne in Raum und Zeit. Hier ist gleichsam ein Vorhang, der uns das absolute All und Sein der Dinge, ihr wahres Wesen verbirgt und den wir nur durch Aufhebung der Schranken unserer Erkenntniss aufrollen könnten.

Die Ideen des Absoluten fordern für das Wesen der Dinge selbst

1) absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung d. i. dass die Erfüllung der Zeit und des Weltraums mit Wesen auf gewisse Grenzen eingeschlossen sei,

2) absolute Vollständigkeit der Theilung d. i. ein einfaches Wesen,

3) absolute Causalität d. i. Freiheit und

4) absolute Nothwendigkeit der Existenz d. i. Ewigkeit der Wesen.

Aber eine Grenze der Welt würde es nur geben, wenn der Raum und die Zeit selbst eine Grenze hätten. Ausserdem behält man einen leeren Raum und eine leere Zeit, worin immer Neues möglich ist und man kommt zu keinem nothwendigen Abschluss der Zusammensetzung. Ein einfaches Wesen im Raume würde es nur geben können, wenn der Raum selbst aus letzten untheilbaren Theilen bestünde. Causalität durch Freiheit würde es nur geben, wenn nicht in der Wechselwirkung der Wesen das eine vom andern durch den Zeitverband abhinge. Ewigkeit würde es nur geben, wenn das Dasein der wirklichen Wesen durch eine nothwendige Ursache gegeben wäre. Da nun aber der Raum keine Grenze weder der Zusammensetzung noch der Theilung hat, da die Zeit selbst keinen Anfang und das Naturgesetz selbst keine Wesenheit hat, das Dasein der Wesen dadurch also auch nicht gegeben ist, sondern zufällig bleibt, so müsste das All der Dinge ebensowohl

wie das einfache Wesen ausser dem Raume, die freie Ursache ausser der Zeit und das nothwendige Wesen, von dem das Ganze aller Dinge abhängt, über den Naturgesetzen sich befinden. Dieses Ausser und Ueber ist aber nur dadurch möglich, dass man sich Raum, Zeit und Naturgesetze aufgehoben denkt. Wenn wir uns also das Wesen der Dinge den Ideen des Absoluten gemäss vorstellen wollen, so müssen wir uns auch Raum, Zeit und Naturgesetz aufgehoben denken.

Nun ist der höchste objective von nichts anderem abzuleitende Grundgedanke unserer Vernunft, gegen den wir kein Sein der Dinge an sich selbst zu denken vermögen, der Grundsatz der Vollendung: Das Wesen der Dinge selbst ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit. Unvollendbarkeit kann wohl an unserer Vorstellungsweise der Dinge, aber nicht an den Dingen an sich selbst haften. Allein die einzelnen wirklichen Dinge werden uns nur in der Sinnesanschauung gegeben und diese muss unserm Geiste immer fremdher angeregt werden. In der menschlichen Vernunft für sich ist deshalb nicht bestimmt, wie viel und welche Dinge es gebe. Daher muss diejenige Form ihrer Erkenntniss, in der sie die Sinnenerkenntniss zusammenfasst, d. i. die Form ihrer Anschauung (Raum und Zeit) so beschaffen sein, dass sie immer noch weitere Auffassungen möglich lässt, — sie muss jedes Erfahrungsganze als ein unvollendetes und unvollendbares darstellen. So entsteht unserer Vernunft durch ihre Sinnlichkeit diese Unvollendbarkeit, welche das Characteristische des Raumes und der Zeit ist, und wodurch sie zugleich zu der Einsicht gelangt, dass ihre Sinnenerkenntniss die Dinge auf eine von ihrem wahren Wesen an sich verschiedene Art zeigt.

Denn das Dasein der Dinge wird ja nicht durch die Art, wie ich sie erkenne, hervorgebracht, sondern umgekehrt ist es das Gesetz der Wahrheit für meine Vernunft, die Dinge so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Die Beschränkungen meines Geistes können wohl darauf Einfluss haben, wie ich mir die Welt vorstelle, aber nicht darauf, wie die Welt ist. Wir werden daher inne, dass wir uns die Dinge nicht rein so vorstel-

len, wie sie an sich sind, dadurch, dass gewisse Bestimmungen, nach denen wir uns die Dinge vorstellen müssen, zwar in unserer Vorstellungsweise ihren nothwendigen Grund haben, für das von dieser unabhängige Sein der Dinge aber nichts bedeuten.

Dies ist nun mit der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl der Fall. Die Welt selbst kann nicht unvollendbar sein. Aber wir sind doch durch die Sinnlichkeit unserer Vernunft gezwungen, uns die Welt in Raum und Zeit als ein Unvollendbares vorzustellen. Folglich haben wir in der Sinnenwelt nur eine beschränkte Ansicht der Dinge vor uns, in der wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind. Das wahre Wesen der Dinge können wir nicht positiv erkennen, sondern uns davon nur Ideen machen, indem wir uns die Schranken unserer Erkenntniss aufgehoben denken. Nun ist das, was die Schranken an unserer Erkenntniss bildet, der Raum und die Zeit, beide durch ihre Unvollendbarkeit. Also müssen wir uns für das Wesen der Dinge an sich den Raum und die Zeit aufgehoben denken.

Die Vorstellung der Welt in Raum und Zeit befriedigt uns nicht

1) darin, dass uns Raum und Zeit für sich ohne die Wesen in ihnen nichts sind, weil wir kein Sein anders als in Wesenheit gegründet denken können, Raum und Zeit für sich aber wesenlos bleiben und ihr Sein auf das der Wesen in ihnen zu gründen unmöglich ist.

2) Ausser der Leerheit (Wesenlosigkeit) des Raumes und der Zeit bleibt diese Vorstellungsweise unbefriedigend durch die ihr anhängende Unvollendbarkeit. Diesen Mangel fühlen wir weniger bei der Erwartung einer unermesslichen Zukunft, aber die Vorstellung einer wirklich abgelaufenen und doch unendlichen Zeit bleibt mit einem Widerspruch behaftet.

Ebenso widersprechend sind die Vorstellungen vom unermesslichen unbegrenzbaren Raume d. i. von einem Raume, dessen Grösse niemals ganz (total) ist. Denn undenkbar bleibt

es, dass keine Allheit des jetzt im Augenblick wirklich Vorhandenen stattfinde.

Wollte man auch diesem Widerspruch mit der Einbildung ausweichen, dass aus dem unendlichen Raum und der anfangslosen Vergangenheit nur ein endlicher Theil wirklich erfüllt sei, so würde diese Einbildung für die Zeit undenkbar bleiben und dann behielten wir immer noch die unbefriedigenden Vorstellungen von zur Sinnenwelt mit gehörenden leeren Zeiten und Räumen, welche unendlich grösser wären, als die ganze wirkliche Welt.

3) Unbefriedigend bleibt diese Vorstellungsweise durch die Theilbarkeit ihrer Gegenstände ins Unendliche.

Wirklich ist in der Zeit nur der Augenblick der Gegenwart, die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht. Aber die Zeit besteht nicht aus Zeitpunkten, wie die Gegenwart einer ist, sondern aus Zeitlängen der Andauer oder des Wechsels der Begebenheiten. Die allein wirkliche Gegenwart ist daher ihrer Grösse nach nichts gegen die kürzeste Dauer einer Begebenheit, geschweige denn gegen die vorausgesetzte unendliche Zeitwelt überhaupt. So bleibt uns jede Vorstellung von Wesen und Dasein in der Zeit ungenügend.

Aehnlich sind die Verhältnisse für den Raum. Alles Dasein der Dinge im Raume ist gegründet in dem Dasein der Masse, welche in diesem Theile des Raumes gegenwärtig ist, ihn einnimmt oder erfüllt. Jede Grösse aber besteht aus der Zusammensetzung ihrer Theile, das Ganze besteht nur aus der Zusammensetzung seiner Theile, der Theil aber wird nicht erst durch das Ganze möglich gemacht. Z. B. jede Wassermenge besteht aus dem Zusammenfluss mehrerer Tropfen und kann auch wieder in diese Tropfen getheilt werden, so dass dann jeder für sich besteht. So besteht im Raume jede Masse aus ihren Theilen, und jeder Theil derselben möglicher Weise auch getrennt vom Ganzen. Allein in diesen Zusammensetzungen ist kein Theil der letzte, sondern jeder wieder ein Ganzes, welches nicht für sich, sondern nur aus der Zusammensetzung seiner Theile besteht. Suchen wir also in diesen das wirklich Vorhandene, so werden wir ins Unendliche von Theil zu Theil

zurückgewiesen und kommen nie auf ein letztes für sich Bestehendes.

Wir erhalten also in Raum und Zeit keine vollständige Vorstellung von den Wesen, wie sie an und für sich bestehen. Wir dürfen aber die Gründe der Unermesslichkeit von Raum und Zeit nicht im Wesen der Dinge selbst suchen, sondern sie liegen nur in der Unvollendbarkeit unsrer sinnlichen Vorstellungen von denselben. Unser Geist kann zur Erkenntniss einzelner Thatsachen nur durch sinnliche Wahrnehmungen gelangen, welche ihm von aussen her durch etwas Fremdes angeregt werden müssen. Hingegen die Bedingungen der Zusammenfassung dieser Thatsachen zu einem Ganzen liegen in ihm selbst. Daher kann es für unsre Vernunft nie bestimmt sein, dass wir das All der Dinge erfasst oder ein Ding vollständig erkannt hätten. So widersprechend es daher wäre, anzunehmen, dass den wirklich vorhandenen Dingen keine Allheit ihres Daseins zukomme, so leicht ist doch einzusehen, dass ein sinnlich beschränkter Geist diese Allheit der Dinge weder ihrer Zusammensetzung noch ihrer Theilung nach aufzufassen vermöge.

Wir erkennen also die Dinge im Raume und in der Zeit nicht so, wie sie an sich sind. Die Welt an sich existirt weder im Raume, noch in der Zeit, noch unter Naturgesetzen. Die Sinnenwelt ist mithin nicht das Wesen der Dinge an sich, sondern nur die Erscheinung desselben für den Menschengeist. Das wahre Wesen der Dinge können wir uns nur nach den Ideen von Seele und Freiheit und unter der Idee der Gottheit vorstellen d. i. es besteht in Dingen, von denen wir weder eine Anschauung noch einen Begriff, sondern nur eine Idee haben. Diese Lehre nennen wir mit Kant den transcendentalen Idealismus.

§. 83.

Der transcendentale Idealismus verkündet uns ein grosses Geheimniss, das dem gemeinen Menschenverstande verborgen, nur durch philosophische Speculation offenbar wird. Er ist daher gleichsam die Einweihung des Schülers in die My-

sterien der Philosophie. Dieses Geheimniss aber besteht darin, dass Raum und Zeit ausser unserer Erkenntniss keine an sich gegründete Existenz haben, dass sie an sich Nichts sind. Daher sind auch die ausgedehnten Wesen und die Reihen von Veränderungen nur Erscheinungen für uns und an sich sind sie etwas ganz anderes, als das, wofür sie uns erscheinen. Denn wenn Raum und Zeit für das wahrhaft Vorhandene verschwinden, so fallen natürlich auch alle die Beschaffenheiten der Dinge weg, welche lediglich auf dem Wesen des Raumes und der Zeit beruhen und die nur daher kommen, dass jene Dinge allein im Raume und in der Zeit möglich sind, also Ausdehnung, Stetigkeit, unendliche Theilbarkeit der Körper, Succession der Begebenheiten.

Der transcendentale Idealismus lehrt also die empirische Realität des Raumes und der Zeit d. i. die objective Giltigkeit derselben für alle Gegenstände, welche uns durch die Sinne gegeben werden können, aber auch zugleich die transcendentale Idealität derselben d. i. dass sie Nichts seien, wenn man abgesehen von der sinnlichen Anschauung sie als Etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen will. Den Vorstellungen von Raum und Zeit entsprechen also zwar Gegenstände ausser uns, aber diese Gegenstände sind nur Erscheinungen und Nichts an sich. Dagegen behauptet unser Lehrbegriff die empirische Idealität und zugleich die transcendentale Realität der Ideen des Absoluten; d. i. in der Welt der Erscheinungen (der Sinnenwelt) sind diese Vorstellungen blosse Ideen, denen keine Gegenstände entsprechen, wogegen in der Welt der Dinge an sich die ihnen entsprechenden Gegenstände sich finden. Es sind also Vorstellungen, die ihre Realität nicht in den Erscheinungen, sondern in den Dingen an sich haben.

Die Lehre des transcendentalen Idealismus hat für den, der sie zuerst vernimmt etwas ungemein überraschendes an sich. Wenn man einem Geometer sagt, dass der Raum, in dem er seine Grundlinien zieht, seine Winkel misst und seine trigonometrischen Netze auswirft, an sich Nichts ist, so wird er erstaunen und diese Behauptung wie eine ausschweifende und

chimärische Hypothese betrachten. Und dennoch lässt sich mit aller wissenschaftlicher Strenge darthun, dass der Raum und ebenso auch die Zeit nur in unserer Erkenntniss und kraft unserer Erkenntniss besteht, ausser derselben in dem Wesen der Dinge an sich aber gar nicht da ist. Dieser Gedanke verliert das Befremdende und anscheinend Widersinnige, sobald man ihn nicht so missversteht, als ob dadurch die Wirklichkeit des Raumes ausser uns in Abrede gestellt werden sollte. Der transcendentale Idealismus behauptet vielmehr die Wirklichkeit des Raumes und der Zeit in der Sinnenwelt und leugnet dieselbe nur für die Welt der Dinge an sich. Der Raum kann recht gut an sich Nichts und dennoch etwas Wirkliches ausser uns sein. Das Erstere, wenn man ihn als Ding an sich nach seiner transcendentalen, das Letztere, wenn man ihn bloss als Erscheinung nach seiner empirischen Realität betrachtet. Erst dann, wenn man diesen doppelten Gesichtspunkt der Betrachtung übersieht, wird die Behauptung widersinnig.

Dieser transcendentale Idealismus darf aber nicht mit dem empirischen Idealismus des Berkeley verwechselt werden. Der letztere nimmt die eigene Wirklichkeit des Raumes an und leugnet das Dasein der ausgedehnten Wesen (der Körper) in ihm. Der transcendentale Idealismus dagegen behauptet umgekehrt die Existenz der Dinge in Raum und Zeit und spricht ihnen nur als Dingen an sich gewisse Beschaffenheiten ab, welche mit der Vorstellung des Raumes nothwendig verbunden sind: Stetigkeit und Unvollendbarkeit. Der empirische Idealismns spricht den Gegenständen der Sinne alle Wirklichkeit ab und verwandelt sie in einen blossen Schein, während er alle Wahrheit nur in den Begriffen des Verstandes und den Ideen der Vernunft sucht. Der transcendentale Idealismus dagegen erklärt alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande (d. i. alle vorgebliche Erkenntniss von Noumenen) für blossen Schein, der auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruht, und schreibt der Erfahrung Wahrheit zu, aber er setzt hinzu: Raum und Zeit, sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an

sich selbst, sondern gehören bloss zu Erscheinungen derselben. Während der wirkliche Idealismus die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung bestreitet, behauptet der unsrige gerade die Erkennbarkeit der Dinge durch die Erfahrung, obwohl unter gewissen Beschränkungen, und die Unerkennbarkeit derselben durch blosses Denken. Der transcendentale Idealismus hat mithin eine tiefere Bedeutung, indem er in der Wirklichkeit selbst noch einen Unterschied von Sein an sich und Erscheinung macht. Wir wollen zum bessern Verständniss dieser Unterscheidungen die Begriffe von Schein, Erscheinung und Ding an sich noch genauer erörtern.

Schein ist der Wirklichkeit und Wahrheit entgegengesetzt, Erscheinung aber ist dem Sein der Dinge an sich entgegengesetzt. Erscheinung sowohl wie Ding an sich gehören beide der Wirklichkeit an, aber nach verschiedenen Verhältnissen. Ding an sich ist das Ding so, wie es auch ausser unserer Erkenntniss existirt. Wir unterscheiden dann die Erkenntnissweise, welche irgend ein einzelner Geist von den Dingen hat, von dem Sein der Dinge selbst und es ist denkbar, dass möglicherweise verschiedene Geister von denselben Dingen sehr verschiedene Vorstellungsarten haben können d. i. dass dieselben Dinge verschiedenen Geistern auf verschiedene Weise erscheinen*), wogegen nur die Erkenntnissweise, welche absolut mit dem Sein der Dinge selbst übereinstimmte, d. i. ihr absolutes Wesen zeigte, die Dinge so erkennen würde wie sie an sich sind. Erscheinung stellt daher die Dinge zwar vor, aber nicht so, wie sie an sich sind.

*) Eine ganz ähnliche Bemerkung hat auch Gauss gemacht. Er betrachtete, wie Sartorius in seiner Schrift über ihn S. 81 berichtet, die drei Dimensionen des Raumes als eine specifische Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele, und nannte scherzend den, der dies nicht einsehen könnte, einen Böotier. Wenn aber die drei Dimensionen des Raumes nur eine Eigenthümlichkeit unserer Seele sind, so muss es auch Geschöpfe geben können, denen dieselbe Aussenwelt unter zwei oder auch unter vier Dimensionen erscheint, also überhaupt Wesen, die die Aussenwelt entweder in einem andern Raume, als den unsrigen von drei Dimensionen, oder gar nicht im Raume erkennen.

Wenn dagegen eine Vorstellung, die bloss subjectiv ist, sich dennoch durch eine Täuschung als objectiv darstellt, so ist sie blosser Schein. Dem Schein entspricht gar kein existirender Gegenstand ausser unserer Vorstellung, es fehlt ihm die Wirklichkeit, wogegen die Erscheinung Wirklichkeit und Realität besitzt. Zwischen dem Sein und dem Schein liegt die modalische Verneinung d. i. die Negation der Existenz. Zwischen dem Sein an sich und der Erscheinung liegt aber bloss die qualitative Verneinung d. i. die Negation der Beschaffenheiten, wie wir sie durch die Sinne anschauen*). Die Gegenstände des Traumes sind blosser Schein. Die Gegenstände des Schattenspiels dagegen Erscheinungen wirklicher Gegenstände. Jene existiren gar nicht objectiv ausser uns, sondern sind bloss subjective Bilder unserer Einbildungskraft. Diese existiren zwar ausser uns, aber das Wesen ihrer Existenz besteht in etwas anderem, als worin es uns erscheint. Das Himmelsgewölbe, das wir zu sehen meinen, ist nicht wirklich vorhanden, sondern nur ein Schein, es entspricht ihm kein Gegenstand ausser uns, sondern existirt nur in unserer Vorstellungsart als eine Fiction der Einbildungskraft. Der Raum (die Form der Anschauung der äussern Dinge) dagegen ist in der Wirklichkeit vorhanden, aber der Gegenstand, den wir Raum nennen, ist kein Ding an sich, sondern nur die Form, in der uns die Dinge ausser uns erscheinen und die nicht den Dingen selbst, sondern nur unserer Vorstellungsweise von ihnen anhängt d. i. er hat keine absolute Realität und gehört nicht zum Wesen der Dinge an sich, sondern zur Erscheinung desselben. Man kann sich diese Verhältnisse durch die Phantasmagorieen der Zauberlaterne veranschaulichen, wenn man die Bilder der Glastafel den Dingen an sich, die Bilder an der Wand (die Phantasmagorieen, welche der Zuschauer sieht) den Erscheinungen und den Lichtkreis, in dem sie erscheinen, dem

*) Dass Schein und Erscheinung wesentlich verschieden sind, zeigt schon der gewöhnliche Sprachgebrauch. Wenn man eine liebenswürdige Dame eine angenehme Erscheinung nennt, so sagt man ihr eine schmeichelhafte Artigkeit. Wenn man aber ihre Anmuth für blossen Schein erklären wollte, würde man sie beleidigen.

Raum vergleicht. Der Zuschauer, der nur an der Wand die bunten Schattenbilder der Dinge zu sehen vermag, dem erscheinen diese Dinge, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind. Sowie die Möglichkeit der Phantasmagorieen auf jenem Lichtkreise beruht, so beruht die Möglichkeit der Körper auf dem Raume. Denn wenn man diesen Lichtkreis aufhebt oder verdunkelt, so verschwinden auch die Erscheinungen der Zauberlaterne, obgleich die Dinge, welche diese Bilder werfen, bleiben. Der Lichtkreis der Zauberlaterne ist keine Täuschung der Einbildungskraft (Schein), sondern Sinnesanschauung, aber dennoch nur eine optische Erscheinung und Nichts an den Dingen selbst, welche die Bilder an die Wand werfen, sondern nur eine Wirkung der Zauberlaterne. Der Raum ist gleichsam so ein Zauberkreis, in den für uns die Welt gebannt ist. Er ist Nichts in den Dingen an sich selbst, sondern nur die Form, in der sie uns erscheinen, und die mit Nothwendigkeit aus unserer Vorstellungsart derselben entspringt. Die Dinge der Sinnenwelt sind daher auch an sich selbst nicht das, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse an sich selbst so beschaffen, wie sie uns erscheinen. Könnten wir die Schranken unserer Erkenntniss aufheben, so würden alle diese Erscheinungen, ja der Raum selbst verschwinden und etwas ganz anderes dafür an die Stelle treten: das Wesen der Dinge an sich.

Das Wort Erscheinung hat auch sonst wohl noch einen andern Sinn. Wir unterscheiden nemlich in der Anschauung das, was derselben wesentlich angehört und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von dem, was ihr nur zufälliger Weise zukommt und von besondern Umständen oder einer besondern Stellung dieses oder jenes Sinnes bedingt ist. Die erstere Erkenntniss sagt man, stelle den Gegenstand an sich selbst vor, die andere aber nur die Erscheinung desselben. So unterscheidet man die zufällige perspectivische Ansicht einer Sache von einem bestimmten Standorte aus als Erscheinung von der wahren Gestalt dieser Sache selbst. So sagen wir, die Sterne erscheinen uns als Lichtfunken am nächtlichen Firmament, an sich selbst aber sind sie frei im Raume schwebende

Weltkörper, zum Theil weit grösser als unsre Erde. So ist auch der Regenbogen eine blosse Erscheinung bei einem Sommerregen, dieser Regen aber das Ding an sich selbst. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch und nicht transcendental. Im transcendentalen Sinne sind die Weltkörper und die Regentropfen selbst blosse Erscheinung, sowie auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in dem sie sich bewegen. Denn in der Sinnenwelt haben wir es selbst bis zur tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun, und die Dinge an sich, die ihnen in transcendentalem Sinne zu Grunde liegen, sind für uns unerkennbar, während das, was wir in empirischer Bedeutung ein Ding an sich nennen, auch ein Gegenstand unserer Erkenntniss ist.

Die Erscheinung hat Wahrheit in sich, wenn auch nicht die volle, sondern nur eine beschränkte, aber der Schein verleitet zum Irrthum, wenn man ihn zur Prämisse eines Wahrscheinlichkeitsschlusses macht. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor. So lange man nun nicht über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung urtheilt, sondern nur bei der Erscheinung stehen bleibt, ist darin weder Falschheit noch Wahrheit. Weil aber diese subjective Vorstellungsart leicht für objectiv gehalten werden kann, indem man die Bewegung der Planeten am Himmelsgewölbe mit ihrer Bewegung im Raum verwechselt und daraus ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen. Der Irrthum kommt also nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen. Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selbst als einem Gegenstande der Sinne beigelegt werden, wie z. B. der Rose die rothe Farbe und der Duft, aber der Schein kann nicht als Prädicat dem Gegenstande beigelegt werden, denn er ist gar nicht im Gegenstande an sich selbst, sondern nur in der Vorstellung anzutreffen, welche das Subject davon hat, wie z. B. das Gewölbe des Himmels.

Ohnerachtet der Sorgfalt und Genauigkeit, womit Kant durchgängig sowohl in der Kritik der reinen Vernunft als auch

in den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik den transcendentalen Idealismus von dem empirischen unterschieden hat, ist derselbe doch sehr bald und zwar schon durch Fichte und Jacobi in den Streit um Realismus und Idealismus verwickelt und mit dem letztern verwechselt worden, indem man Schein und Erscheinung nicht gehörig von einander unterschied. Man versteht gewöhnlich unter Realismus die Behauptung, dass einer gewissen Vorstellungsweise auch ein Sein ihrer Gegenstände zukomme, unter Idealismus dagegen die Behauptung, dass einer bestimmten Vorstellungsweise das Sein ihrer Gegenstände ganz oder zum Theil nicht entspreche. So ist z. B. die griechische Götterlehre eine idealistische Vorstellungsweise, denn die zwölf Olympier existiren nicht ausser uns in der Wirklichkeit, sondern sind bloss Geschöpfe unserer Einbildungskraft. Der Idealismus spricht also der Erkenntniss die Realität ab. Man hat nun den transcendentalen Idealismus auch meistens so missgedeutet, als ob er das Dasein der Dinge ausser uns aufhöbe. Allein der transcendentale Idealismus behauptet nur, dass unsere Erkenntniss eine beschränkte Realität habe. Die Existenz des Dinges, das erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können, und unsre sinnliche Anschauung von diesen Dingen dahin eingeschränkt, dass sie in keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blosse Erscheinung jener Dinge, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstelle. In der Erscheinung werden aber jederzeit die Dinge, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen., als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass der Gegenstand als Erscheinung, von ihm selber als Ding an sich unterschieden wird. Denn wo Erscheinung ist, da muss auch Etwas sein, was erscheint und das ist das Ding an sich. Das liegt schon im Begriffe der Erscheinung. Als Erscheinungen befinden sich die Dinge wirklich im Raume und in der Zeit, aber nicht als Dinge an sich. Die Körper scheinen nicht etwa bloss ausser mir zu sein, sondern sie sind wirklich ausser mir,

nur dass ich ihr wahres Wesen an sich und ihre wahren Beschaffenheiten an sich nicht anzuschauen vermag, da dies hinter Raum und Zeit verborgen bleibt. Raum und Zeit sind also der wahre Schleier der Isis, den keine sterbliche Hand zu heben vermag, und der uns der Dinge wahres Sein und Wesen verhüllt. Wenn man dem Raum und der Zeit eine absolute Realität zuschreibt und sie als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Dingen an sich angetroffen werden müssten, so braucht man nur die Ungereimtheiten zu überdenken, in die man sich verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sind und auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, um die Unmöglichkeit jener Voraussetzung zu erkennen.

Der transcendentale Idealismus leugnet also nicht das Dasein der Gegenstände der Sinnenwelt, sondern er spricht ihnen ihrem wahren Wesen nach nur ihre unvollendbare mathematische Beschaffenheit ab. Die Sinnenwelt, lehrt er, ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich, nicht aber Schein oder Trug. Er behauptet also die empirische Realität und die transcendentale Idealität der Sinnenwelt als solcher. Durch ihn ist es allein möglich die transcendentale Realität (nemlich die der Ideen) für die menschliche Vernunft sicher zu stellen und gegen den Naturalismus und Scepticismus zu vertheidigen.

Ohne diese Lehre würde sich die Vernunft in einem unauflösbaren Widerstreite mit sich selbst befinden. Da nemlich aus der mathematischen Form unserer Erkenntniss (der reinen Anschauung) und den Ideen der Vollendung entgegengesetzte Principien der Beurtheilung des Wesens der Dinge hervorgehen, so entsteht für die Vernunft ein Widerstreit in ihren eigenen Behauptungen. Dies merkwürdige Factum hat Kant zuerst entdeckt und ihm die Benennung Antinomieen gegeben, weil hier wirklich ein Widerstreit zwischen den Gesetzgebungen der Vernunft stattfindet. Wir wollen dieses Phänomen in dem Folgenden vor Augen legen.

Die Antinomieen.

§. 84.

Erste Antinomie.

Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Denn gesetzt, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu dem gegenwärtigen Zeitpunkte eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt abgelaufen d. i. vollendet. Nun besteht aber die Unendlichkeit einer Reihe gerade darin, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine abgelaufene unendliche Weltreihe unmöglich, mithin muss die Welt in der Zeit einen Anfang haben.

Ebenso muss die Welt dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen sein. Denn man nehme an, sie sei unbegrenzt im Raume: so wird die Welt ein gegebenes Ganzes sein, welches aus einer unendlichen Menge zugleich existirender Dinge besteht. Nun kann ein Quantum nur dann ein Ganzes sein, wenn es entweder innerhalb gewisser Grenzen der Anschauung gegeben ist, oder wenn sich alle seine Theile vollständig aufzählen lassen. Da für die Welt das Erstere der Annahme zuwider ist, so bleibt nur das Letztere übrig. Demnach kann die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes nur gedacht werden durch vollständige Aufzählung aller ihrer Theile, also nur durch eine unendliche und dennoch vollendete Zahl. Aber eine unendliche und dennoch vollendete Zahl ist unmöglich, weil eine unendliche Zahl unvollendbar ist. Folglich kann die Welt d. i. das gegebene Ganze aller Dinge nicht als ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge angesehen werden d. h. sie kann nicht als unendlich ihrer Ausdehnung im Raume nach gedacht werden, mithin ist sie in Grenzen eingeschlossen*).

*) Die Vorstellung der Totalität gründet sich hier nicht auf die Anschauung des Ganzen (welche unmöglich ist), sondern ist nur der Begriff von der vollendeten Synthesis aller Theile. Der Beweis zeigt,

Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern sie ist unendlich sowohl in der Zeit wie im Raume.

Gesetzt, sie habe einen Anfang, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt noch nicht war d. i. eine leere Zeit. Es müsste also einen bestimmten Anfangspunkt der Welt in der leeren Zeit geben, und dieser Punkt müsste gegen die leere Zeit selbst und nicht bloss gegen das Dasein eines Dinges in ihr bestimmt sein. Nun lässt sich aber in einer leeren Zeit kein Zeitaugenblick von dem andern unterscheiden, sondern nur der Verlauf der Weltzustände bestimmt die Zeitperioden. Alle bestimmten Zeitpunkte liegen folglich innerhalb der Geschichte der Welt (indem man von dem einen Ereigniss zu dem andern zählt) und ausserhalb derselben kann es keinen geben. Nun würde aber der Zeitpunkt, in dem die Welt selbst ihren Anfang genommen hat, ausserhalb derselben liegen. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, sondern sie muss alle Vergangenheit erfüllen d. h. sie muss in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich sein*).

Man kann den Beweis hierfür auch so führen. Man nehme an, die Welt habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, vor dem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding noch nicht ist, so muss dem Anfange der Welt eine leere Zeit vorangegangen

---

dass die Welt als ein unendliches Ganzes auch nicht einmal gedacht werden könne. Dies ist darum bemerkenswerth, weil es Philosophen giebt, die, indem sie sich durch einen falschen Begriff vom Unendlichen selbst täuschen, meinen, die Welt könne als ein unendliches Ganzes, wenn auch nicht angeschaut, doch wenigstens gedacht werden. Sie geben die Unvollendbarkeit der anschaulichen Erkenntniss zu und müssen sie wohl einräumen, da von der Begrenzung der Welt keine Erfahrung möglich ist und man die Weltgrenze nicht mitsehen kann, setzen aber voraus, dass diese unvollendbare Erkenntniss der Anschauung durch das Denken zu einem Ganzen ergänzt werde. Allein der Widerspruch in dem Begriff eines unendlichen Ganzen d. i. einer unvollendbaren und dennoch vollendeten Grösse lässt sich nicht heben.

*) Eine endliche Welt in einer unendlichen Zeit wäre einem Boote zu vergleichen, das auf einem uferlosen Strome (der Zeit) an keiner bestimmten Stelle d. i. nirgendwo schwämme.

sein. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich: durch eine andere Ursache nicht, weil alsdann die vorhergehende Zeit nicht leer sein würde; von sich selbst nicht, weil alsdann kein Grund vorhanden ist, warum das Ding gerade zu diesem und nicht vielmehr zu jedem andern Zeitpunkte anfinge zu sein. Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Der andere Theil, die räumliche Unendlichkeit der Welt, lässt sich so beweisen. Hätte der Raum selbst eine Grenze, so würde diese auch die Grenze der Welt sein? Da nun aber der Raum unendlich ist, so frägt sich, was sollte die Grenze der Welt bilden? Der leere Raum ausserhalb derselben? Ein Raum kann wohl durch Gegenstände begrenzt werden, Gegenstände aber können nicht durch einen leeren Raum ausser denselben begrenzt werden. Der Raum ist bloss die Form der äussern Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann. Er selbst kann die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Grösse und Gestalt auch nicht bestimmen. Eine Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist eine Begrenzung durch Nichts, also selbst nichts. Mithin ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt d. i. sie ist ins Unendliche ausgedehnt.

Dasselbe lässt sich auch so beweisen. Wäre die Welt im Raume begrenzt, so gäbe es einen leeren Raum ausser ihr. Da nun aber die Welt das absolute Ganze ist, so kann es ausser ihr Nichts und mithin auch keinen leeren Raum geben. Sie muss sich daher auch durch den ganzen unendlichen Raum erstrecken. Wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, so würde sie überhaupt keine bestimmte Stelle in beiden haben*).

*) Bei dem ersten Beweise ist der Beweisgrund die Unmöglichkeit der Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, bei dem letztern der Begriff des Weltganzen in Verbindung mit der Unendlichkeit des Raumes. Beides hängt sehr genau zusammen. Eine Begrenzung der Welt durch

Zweite Antinomie.

Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Man nehme hier wiederum zuerst das Gegentheil an, dass nemlich die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestehen. Nun sind Substanzen beharrliche für sich bestehende Wesen, welche also auch ohne Zusammensetzung bestehen können. Die Zusammensetzung ist daher eine bloss zufällige Relation bei den Substanzen. Da nun die Zusammensetzung der Substanzen etwas bloss Zufälliges ist, so lässt sie sich auch in Gedanken aufheben. Gäbe es nun keine einfachen Theile und man dächte die Zusammensetzung aufgehoben, so würde weder ein zusammengesetzter noch ein einfacher Theil (da es der Annahme zufolge keinen solchen geben soll), mithin gar nichts, folglich auch keine Substanz übrig bleiben. Da uns nun aber zusammengesetzte Substanzen wirklich gegeben sind, so muss also nach Aufhebung ihrer Zusammensetzung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes d. i. das Einfache übrig bleiben.

Hieraus folgt unmittelbar, dass die Zusammensetzung nur ein äusserer Zustand der Dinge ist und dass alle Dinge aus einfachen Wesen bestehen, obschon wir diese Elementarsub-

---

den Raum selbst ist Nichts, eben weil der Raum unendlich ist und der leere Raum selbst keine Grenze ist, sondern diese erst durch Etwas in ihm bestimmt wird. Die Unendlichkeit des Weltraums fordert auch die Ausdehnung der Welt durch den ganzen unendlichen Raum. Denn wäre die Welt im Raume (und ebenso auch in der Zeit) begrenzt, so wäre ihre Grösse nur die Grösse eines Theils und nicht des Weltganzen. Daher die Unmöglichkeit eines leeren Raumes ausser der Welt. Die Form des Ganzen (der Raum) muss auch durchgängig und vollständig mit den Theilen des Ganzen d. i. mit Wesen erfüllt sein, denn sonst wäre es noch nicht das Ganze selbst.

stanzen nicht mehr aus diesem Zustande der Verbindung zu sondern im Stande sind*).

Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Gesetzt ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Theilen. Nun ist die Zusammensetzung aus Substanzen ein äusseres Verhältniss, alle äussern Verhältnisse sind aber nur im Raume möglich. Es muss also jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile alles Zusammengesetzten aber sind einfach. Also nimmt auch das Einfache einen Raum ein. Es muss daher aus ebenso viel Theilen als der Raum selbst bestehen, den es einnimmt d. h. es muss aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sein; was sich widerspricht.

Um den zweiten Theil der Antithesis zu widerlegen, käme es darauf an, nicht etwa zum reinen Verstandesbegriff des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung des Zusammengesetzten die Anschauung des Einfachen zu finden. Diese Behauptung geht also viel weiter als die erstere, indem sie das Einfache nicht nur aus der äussern Anschauung, sondern aus der Natur über-

*) Der Beweisgrund für die Nothwendigkeit des Einfachen, als der Bestandtheile alles substantiellen Zusammengesetzten ist der Begriff der Substanz als des für sich bestehenden Dinges. Ein substantielles Ganzes ist ein Compositum d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird; und dadurch Eins ausmacht. Die Behauptung gilt daher auch nicht vom Raume. Denn dieser ist ein Totum und kein Compositum, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muss, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Sie sind die Formen aller Zusammensetzung (und somit auch die Bedingungen der Möglichkeit aller Zusammensetzung) und ihre Zusammensetzung aufheben, heisst sie selbst aufheben.

haupt verbannt, und es für eine blosse Idee erklärt, deren objective Realität niemals in der Erfahrung dargethan werden kann. Denn gesetzt, es liesse sich für diese transcendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden, so dürften wir uns in der empirischen Anschauung desselben keines Mannigfaltigen bewusst sein. Da nun aber von dem Nichtbewusstsein eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben im Objecte selbst kein Schluss gilt, diese Unmöglichkeit aber zur absoluten Einfachheit durchaus nöthig ist, so folgt, dass die Einfachheit des Objects aus keiner Wahrnehmung könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Object niemals in einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen ist, so giebt es in ihr nichts Einfaches *).

---

*) Der Beweisgrund für die unendliche Theilbarkeit der Materie ist bloss mathematisch, denn er beruht auf einer Beschaffenheit des Raumes, nemlich der Stetigkeit desselben. Da nun der Raum die formale Bedingung der Möglichkeit der Materie ist, so muss auch diese, ebenso wie der Raum selbst, ins Unendliche theilbar sein. Der mathematische Punkt, der einfach ist, ist kein Theil, sondern bloss die Grenze eines Raumes. Will man aber noch physische Punkte annehmen, die zwar auch einfach sind, aber dennoch einen Raum einnehmen, d. i. einen Theil des Raumes durch ihre blosse Aggregation erfüllen, so befindet man sich in einem nicht zu hebenden Widerspruch.

Das Einfache könnte entweder als Element des Zusammengesetzten oder unmittelbar als einfache Substanz gegeben sein. Das Erstere wäre das Atom des Leukipp und Demokrit, das Andere die Monade des Leibnitz. Nun scheint es, als ob uns durch das reine Selbstbewusstsein ein Gegenstand der Erfahrung, nemlich das Ich, gegeben sei, an dem sich die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloss für eine transcendentale Idee erklärten, nemlich die absolute Einfachheit der Substanz augenscheinlich darthun liesse. Allein durch die ganz nackte Vorstellung: Ich wird dieses bloss als Gegenstand gedacht und nicht als solcher angeschaut. In einer solchen Vorstellung kann freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung vorkommen. Da überdem die Prädicate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloss Anschauungen des innern Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, was ein Mannigfaltiges ausserhalb einander, mithin eine reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewusstsein es so mit sich, dass, weil das Subject, welches

Dritte Antinomie.

Thesis: Die Causalität nach Naturgesetzen ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität als nach Gesetzen der Natur; so setzt Alles, was geschieht, einen vorhergehenden Zustand voraus, auf dem es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieser vorhergehende Zustand muss aber selbst etwas sein, was geschehen ist (d. i. in der Zeit geworden, was es vorher nicht war), weil, wenn es immer gewesen wäre, seine Folge auch immer gewesen sein würde, und nicht erst entstanden wäre. Also ist die Causalität der Ursache, durch die etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität voraussetzt, und so geht das ohne Ende rückwärts ohne dass wir jemals auf eine letzte d. i. hinreichend bestimmte Ursache kommen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur, dass ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, dass alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit. Die Causalität der Natur kann daher nicht die einzige sein. Demnach muss es eine Causalität geben, die nicht wiederum der nothwendige Erfolg vorhergehender Ursachen ist, die vielmehr

denkt, zugleich sein eigenes Object ist, es sich selber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirenden Bestimmungen als intensive Grössen aus Theilen bestehen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Ob aber nichts desto weniger dieses Subject äusserlich als ein Gegenstand der Anschauung Anderer Zusammensetzung zeigen würde, ist damit nicht ausgemacht. Als ein Gegenstand der Anschauung und nicht als blosse Vorstellung der Identität meiner selbst muss es aber betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges ausserhalb einander sei, oder nicht.

eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen vermag d. i. es muss eine freie Ursache geben *).

Antithesis: Es giebt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht nur nach Gesetzen der Natur.

Gesetzt es gebe Freiheit, so wird es Ursachen geben, die nicht nur einen Zustand sammt seiner Reihe von Folgen schlechthin anzufangen vermögen, sondern auch zur Hervorbringung dieser Reihe durch nichts Vorhergehendes genöthigt sind, so dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Ein jeder Anfang zu handeln setzt aber einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transcendentale Freiheit dem Causalgesetz entgegen. Eine solche Verbindung der aufeinander folgenden Zustände wir-

*) Der obige Beweis beschränkt sich eigentlich darauf, die Nothwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Veränderungen aus Freiheit nur insofern darzuthun, als er zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen bewiesen (obzwar nicht seiner Möglichkeit nach eingesehen) ist, so hindert uns nichts, mitten im Laufe der Welt verschiedene solche Reihen von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen in der Welt ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Es handelt sich hier nicht um den absolut ersten Anfang der Zeit nach, sondern der Causalität nach. Wenn ich z. B. jetzt völlig frei und durch keine Naturgesetze dazu genöthigt, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Reihe nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn die Entschliessung und That folgt zwar auf diese, aber sie erfolgt nicht daraus.

Das Bedürfniss der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, zeigt sich schon darin, dass die meisten griechischen Philosophen sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfieng. Aus blosser Natur konnten sie sich einen ersten Anfang nicht begreiflich machen.

kender Ursachen würde die Einheit der Erfahrung aufheben und kann daher auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Mithin ist die transcendentale Freiheit ein leeres Gedankending.

Die Freiheit d. i. Unabhängigkeit von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Wollte man aber eine nach Gesetzen bestimmte Freiheit in den Lauf der Weltbegebenheiten eingreifen lassen, so würde diese selbst nichts anders sein als Natur, da die Abhängigkeit vom Gesetz eben den Character der Naturnothwendigkeit ausmacht. Die Naturnothwendigkeit belästigt zwar den Verstand mit der Schwierigkeit, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Causalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber sie hält ihn auch dafür durch die durchgängige und gesetzmässige Einheit der Erfahrung wieder schadlos. Dagegen das Blendwerk von Freiheit spiegelt zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen einen Ruhepunkt vor, indem sie ihn zu einer unbedingten Causalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchem allein der Zusammenhang der Erfahrung möglich ist*).

---

*) Die Antithese der ersten und dritten Antinomie lässt sich auch direct beweisen und zwar aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Substanzen, einer Voraussetzung, die durch die Einheit der Erfahrung nothwendig gemacht wird. Da nemlich die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, so muss auch der Wechsel ihrer Zustände d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sein, mithin kann die Welt weder mathematisch noch dynamisch einen ersten Anfang haben.

Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied ist freilich eine Sache, die der Verstand nicht begreifen kann, aber ebenso wenig lässt sich die Möglichkeit einer Grundkraft begreiflich machen. Die Unbegreiflichkeit eines Naturräthsels ist noch kein Verwerfungsgrund dafür.

Will man indessen dennoch ein transcendentales Vermögen der Freiheit annehmen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur ausserhalb der Welt sein können (obschon es immer noch eine Kühnheit bleibt, ausserhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben

Vierte Antinomie.

Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält eine Reihe von Veränderungen. Eine jede Veränderung steht aber unter ihrer Bedingung, die ihr der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie nothwendig ist. Nun setzt jedes gegebene Bedingte in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten voraus, welches allein absolut nothwendig ist. Es muss also etwas Absolut-Nothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt. Denn gehörte es nicht zu derselben, so würde die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten von Etwas, was ausser der Sinnenwelt läge. Nun wird aber der Anfang einer Zeitreihe nur durch Dasjenige bestimmt, was der Zeit nach vorhergeht. Die oberste Bedingung des Anfangs der Weltveränderungen muss also schon da sein, noch ehe die Reihe von Veränderungen selbst beginnt. Das Dasein einer solchen obersten Bedingung fällt also selbst in die Zeit und kann folglich von der Sinnenwelt (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist) nicht abgesondert werden. Also kann das schlechthin Nothwendige nicht ausser der Welt sein, sondern es muss in ihr selbst, entweder als die ganze Weltreihe oder als ein Theil derselben enthalten sein*).

werden kann). Allein den Substanzen in der Welt selbst kann kein solches Vermögen beigelegt werden, weil dadurch der Causalzusammenhang der Dinge in der Natur zerrissen würde. Die Einflüsse der Freiheit würden alsdann die Gesetze der Natur unaufhörlich abändern und das Spiel der Veränderungen und Erscheinungen, welches nach Naturgesetzen regelmässig und gleichförmig erfolgt, dadurch verwirrt und unzusammenhängend machen, so dass wir die Erfahrung vom Traum gar nicht mehr zu unterscheiden vermöchten.

*) Dieser Beweis stützt sich eigentlich auf die Zufälligkeit der Weltwesen. Wenn nemlich alles Daseiende in der Welt zufällig ist, so

Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache.

---

muss man sich immer wieder nach einer andern Existenz umsehen, von der die zufällige abhängig ist, und man erhält ohne die Voraussetzung eines nothwendigen Wesens keine Antwort auf die Frage nach dem Grunde alles Daseins. Nun ist aber wohl zu beachten, dass uns alles Zufällige nur in der Zeit und unter deren Bedingung gegeben ist. Die Causalität einer schlechthin nothwendigen Ursache kann daher auch nicht von der Zeitbedingung befreit gedacht werden (denn sonst würde sie sich nicht auf die Reihe des Zufälligen in der Zeit, sondern auf eine ganz andere uns unbekannte Reihe beziehen, von deren Existenz wir mithin auch nichts wissen würden) und das nothwendige Wesen muss als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschliessen d. i. es muss als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden. Man kann dies aus Folgendem noch deutlicher ersehen.

Zufällig, im Sinne der reinen Kategorie, ist Das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Nun ist es allerdings richtig, dass wir ohne die Beziehung auf eine Ursache die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen d. i. *a priori* durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges erkennen könnten. Daraus folgt aber nicht, dass diese Beziehung auf eine Ursache auch die Bedingung der Möglichkeit der Sache selbst sei. Das empirische Kriterium der Zufälligkeit dagegen ist Veränderlichkeit (die ohne Zeit nicht möglich ist), denn was immer in derselben Weise so und nicht anders existirt, das ist nothwendig. Veränderung aber ist Begebenheit, die, als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtsein also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, dass etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann. Was verändert wird, dessen Gegentheil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich. Aber dies ist nicht realiter, sondern nur logisch das contradictorische Gegentheil des vorigen Zustandes. Denn zu dem ersteren würde erfordert, dass in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegentheil hätte sein können. Z. B. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kommt in Ruhe = Non-A. Daraus nun, dass ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, dass das contradictorische Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig sei: denn dazu würde erfordert werden, dass in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe sein können. Nun wissen wir weiter nichts, als dass die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer und Ruhe zu einer andern Zeit, sind einander nicht contradictorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Succession entgegengesetzter Bestimmungen d. i. die Veränderung keineswegs die Zufällig-

Gesetzt, die Welt selber, oder in ihr, sei ein nothwendiges Wesen, so würde entweder die Reihe ihrer Veränderungen einen unbedingt nothwendigen Anfang haben d. i. einen Anfang, der ohne Ursache wäre, was dem Grundsatze der Causalität widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und daher in allen ihren Theilen zwar zufällig und bedingt, im Ganzen aber dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, was sich selbst widerspricht, weil das Dasein einer Reihe nicht nothwendig sein kann, wenn kein einziges Glied in ihr ein nothwendiges Dasein hat.

Nimmt man dagegen an: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache ausser der Welt, so würde diese das oberste Glied in der Reihe der Ursachen sein. Da nun von ihr die Welt ihren Anfang nimmt, so müsste sie einmal anfangen zu handeln. Ihre Handlung und sie selbst würden daher zur Zeit und somit auch zum Inbegriff der Erscheinungen d. i. zur Sinnenwelt gehören. Folglich würde diese Ursache nicht ausser der Welt sein, was der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt noch ausser derselben, aber mit ihr in Causalverbindung, irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen *).

---

keit nach Begriffen des reinen Verstandes. Abgesehen von der Veränderung lässt sich aber die Zufälligkeit eines Zustandes aus der Wirklichkeit seines Gegentheils gar nicht darthun. Die Veränderung beweist nur die empirische Zufälligkeit d. i. dass der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte Statt finden können, zu Folge dem Gesetze der Causalität. Die Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muss auf diese Weise doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Veränderungen gehören.

*) Hier wird aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annahme einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache geschlossen. Es wird also aus demselben Beweisgrunde in der Thesis das Dasein und in der Antithesis das Nichtsein eines Urwesens geschlossen. Dort heisst es: es ist ein nothwendiges Wesen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und somit auch das Unbedingte (Nothwendige) in sich fasst. Hier heisst es: es ist kein nothwendiges Wesen, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedinguugen (die mithin sämmtlich

§. 85.

Hier haben wir nun ein System von Sätzen und Gegensätzen, die nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im stetigen Fortgange der empirischen Synthesis nothwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung (Naturgesetzen) jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Es sind so viele Versuche vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen giebt, welche die empirische Synthesis *a priori* begrenzen.

Das Merkwürdige dabei aber ist dies, dass die Auflösung dieser Probleme auf ganz entgegengesetzte Antworten führt. Die Vernunft sieht sich dadurch in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen, aus dem sich zurückzuziehen, weder ihre Ehre noch ihre Sicherheit gestattet. Denn der Gegenstand des Streits ist keineswegs gleichgiltig, sondern berührt die höchsten Interessen der Menschheit und hängt aufs engste zusammen mit all den Fragen, die sich an eine Hoffnung der Zukunft knüpfen. Der Streit lässt sich auch nicht als ein blosses Spiegelgefecht ohne weiteres niederschlagen, denn auf jeder Seite stehen gleich starke und richtige Gründe und Gegengründe. Es bleibt also nur übrig über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusin-

---

wiederum bedingt sind) in sich fasst. Der Unterschied ist aber dieser. Der erste Beweis schliesst aus der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Der zweite schliesst aus der Unendlichkeit der Zeit, in Folge welcher Alles das, was in der Zeitreihe bestimmt ist, unter dem Gesetz der Zufälligkeit befasst ist (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muss), wodurch denn alles Unbedingte und alle absolute Nothwendigkeit gänzlich wegfällt.

nen, ob nicht ein blosser Schein daran Schuld sei, nach dessen Aufdeckung der Widerspruch selbst verschwindet.

Von zwei einander widersprechenden d. i. contradictorisch entgegengesetzten Behauptungen ist nothwendig die eine wahr und die andere falsch, und es folgt unmittelbar aus der Wahrheit der einen Behauptung die Falschheit der andern und umgekehrt. Von dieser einfachen logischen Regel nun scheinen die Antinomieen eine Ausnahme zu machen.

Die Sache bloss von der logischen Seite her angesehen, so kann allerdings unter einer Bedingung eine solche Ausnahme vorkommen, nemlich dann, wenn der den Behauptungen zu Grunde liegende Begriff einen innern Widerspruch enthält. Z. B. von einem viereckigen Kreise kann man sagen, dass er rund sei (weil er ein Kreis ist) und dass er nicht rund sei (weil er viereckig ist). Ebenso kann man von „der grössten Geschwindigkeit" sagen, dass es keine grössere als sie giebt und dass es doch noch grössere giebt. Denn was das Erstere betrifft, so würde, wenn ein Punkt sich schneller bewegte als der, der die grösste Geschwindigkeit hat, die Geschwindigkeit dieses Punktes nicht die grösste sein, was dem Begriffe widerspricht. Was aber das Andere betrifft, so nehme man an, irgend ein Punkt bewege sich mit der grössten Geschwindigkeit auf dem Umfange eines Rades, so werden offenbar alle Punkte in der Verlängerung des Halbmessers eine noch grössere Geschwindigkeit haben. Die Auflösung dieses Räthsels ist einfach diese: die grösste Geschwindigkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff, denn die Geschwindigkeit steht unter dem Gesetze des Grades, welches kein Maximum zulässt. Dieselbe Bewandniss hat es mit dem kirchlichen Begriff „der geoffenbarten Wahrheiten." Von diesen kann man behaupten, dass sie im Besitze aller Menschen sein müssen, und dann wiederum, dass sie nicht im Besitze aller Menschen sein können. Das Erstere, weil die Offenbarung ewige Wahrheiten verkündet. Ewige Wahrheiten sind aber nothwendige Vernunftwahrheiten und somit das Eigenthum aller Menschen. Das Letztere, weil Offenbarung uns von Aussen zu Theil wird, also können nur diejenigen sie be-

sitzen, die durch Zufall oder göttliche Gnade ihrer theilhaft geworden sind, und auch diese haben sie erst, nachdem sie ihnen kund gethan worden sind, denn geoffenbarte Wahrheiten sind vor ihrer Offenbarung verborgen. Auch in dem Begriffe der Offenbarung sind widersprechende Merkmale: die Nothwendigkeit ihrer Wahrheiten und die Zufälligkeit ihrer Erwerbung, in Einen Begriff vereinigt. Das eine liegt in der Natur ihrer Wahrheiten, das andere in dem Begriffe der Offenbarung selbst.

Wenn von irgend Etwas Widersprechendes behauptet werden kann, so ist dies immer ein Zeichen, dass in dem Begriffe dieses Dinges ein Widerspruch verborgen liege, und dass der Begriff mithin nichtig sei. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffes, dass unter seiner Voraussetzung zwei widersprechende Behauptungen zugleich wahr oder falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

Dies scheint indessen auf den Begriff der Sinnenwelt keine Anwendung zu finden, denn diese ist uns durch Anschauung und Erfahrung gegeben und somit die Realität und objective Giltigkeit des Begriffes derselben verbürgt. Wenn aber auch in der Welt selbst kein innerer Widerspruch enthalten sein kann, so könnte derselbe doch in der Vorstellung verborgen liegen, die wir uns von ihr machen, und es käme dann darauf an, ihn darin zu entdecken. Um ihm auf die Spur zu kommen, wollen wir einmal zusehen, zwischen was der Widerstreit in den Antinomieen eigentlich besteht:

1) Quantität.

Die Unendlichkeit (d. i. die Unvollendbarkeit) der Welt widerspricht dem Begriffe der Welt als des absoluten Ganzen, also der Idee der absoluten Totalität aller Dinge.

Die Endlichkeit derselben widerspricht der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit d. i. der Form des Weltalls.

2) Qualität.

Die unendliche Theilbarkeit der Substanzen widerspricht

dem Begriffe der absoluten Substanz (des für sich Bestehenden) und hebt ihn völlig auf.

Die Endlichkeit der Theilung widerspricht der Stetigkeit und unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit.

3) Relation.

Eine endlose Verkettung der Begebenheiten ohne Anfang widerspricht der absoluten Causalität.

Ein absoluter Anfang einer Reihe von Begebenheiten dagegen widerspricht dem Causalzusammenhange in der unendlichen Zeitreihe.

4) Modalität.

Die Ableugnung eines nothwendigen Wesens widerspricht der absoluten Totalität aller Bedingungen des Zufälligen, welche zum Dasein desselben erforderlich ist.

Die Annahme desselben widerspricht der Zufälligkeit alles Daseins in der Zeit, welche bei der Unendlichkeit der Zeitreihe unvermeidlich ist.

Die Antinomieen beruhen also in der That auf dem Widerstreit der reinen Anschauung mit den Ideen des Absoluten, und sie sind daher schon ein secundäres Phänomen, das aber dazu dienen kann, den Grund dieses Widerstreits selbst aufzudecken. Die einander entgegengesetzten Behauptungen entspringen nemlich aus der Idee des Absoluten (d. i. der Vollendung), welche mit Nothwendigkeit in unserer Vernunft gegründet ist, einerseits und aus der mathematischen Form, welche sich wirklich an unserer Erkenntniss findet, andererseits. Dieser Widerstreit zwischen dem Begriffe der Welt und der Form der Weltanschauung legt sich dann nach den vier Momenten der Kategorieentafel auseinander. In dem Begriffe der Welt liegt der Begriff der absoluten Totalität aller Dinge und ihrer Bedingungen des Daseins. Die wirkliche Form der Weltanschauung trägt aber das Gepräge der Unvollendbarkeit [der Zusammensetzung, der Theilung, der Entstehung der Wirkungen aus ihren Ursachen und der Abhängigkeit alles Zufälligen von seinen Bedingungen] an sich. Die Begriffe der Totalität, der Vollendung und des Absoluten,

welche in dem Begriffe der Welt liegen, bleiben daher für unsre Erkenntniss nur Ideen ohne Anschauung und sogar im Widerspruch mit derselben. Die Ideen des Absoluten stimmen daher nicht mit der mathematischen Form unserer Erkenntniss und also auch nicht mit der Wirklichkeit zusammen, beide treten vielmehr widerstreitend auseinander. Da nun die Idee des Absoluten sich in der Wirklichkeit nicht realisiren lässt und ihr somit alle empirische Realität abgeht, sie aber ihrerseits dennoch kein transcendentaler Schein sein kann, da das Sein der Dinge an sich und die volle Realität der Dinge nur durch sie gedacht werden kann und ihr somit transcendentale Realität zukommt, so geht aus jenem Widerstreit unmittelbar der transcendentale Idealismus hervor. Denn wir ersehen daraus, dass die Erkenntniss, welche wir von der Welt besitzen, nicht zusammenstimmt mit der Vorstellung, welche wir uns von einer Welt an sich machen müssen, die für sich und unabhängig von unserer Erkenntniss besteht.

Wir können den Begriff der Welt selbst nicht für nichtig erklären, vielmehr hat derselbe, trotz des Widerspruchs, den er in sich birgt, seine vollkommene Realität; denn der Begriff ist nicht ohne Gegenstand, sondern hat einen durch die Erfahrung selbst gegebenen Gegenstand. Dieser Widerspruch zeigt uns also hier nicht die Nichtigkeit des Begriffes, sondern er zeigt uns, dass wir den Gegenstand des Begriffes d. i. die Welt nicht so erkennen, wie sie an sich ist. Da nemlich die Welt in Raum und Zeit eben wegen der Unvollendbarkeit von Raum und Zeit und der Wesenlosigkeit der Naturgesetze dem Begriffe der Welt selbst als des absoluten Ganzen aller Dinge widerspricht, dieses absolute Ganze aber nur eine transcendentale Idee und kein wirklicher Gegenstand unserer Erkenntniss ist, so ist die Welt, welche wir erkennen (die Sinnenwelt) nur eine Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der Widerstreit in den Antinomieen kommt also daher, dass uns die Welt in der Anschauung wirklich gegeben ist, dass wir sie aber objectiv als das All der Dinge doch nur nach Ideen zu denken vermögen. Diese Ideen der Vollendung tra-

gen wir unbewusst in unsern Begriff und so erhält die Sinnenwelt den Schein einer an sich vorhandenen Welt d. h. wir beurtheilen sie unter der Voraussetzung, dass sie an sich ebenso beschaffen sei, wie wir sie erkennen. So entsteht der Begriff einer an sich vorhandenen Sinnenwelt, in welchem zweierlei Widersprechendes vereinigt ist: die unvollendbare mathematische Form der Sinnenwelt, welche in der Wirklichkeit durch die reine Anschauung gegeben ist, und die Vollendung derselben, welche wir nur in den Ideen des Absoluten zu denken vermögen, ohne sie in der Wirklichkeit vor uns zu haben.

§. 86.

Dieser Schein der Sinnenwelt als der an sich existirenden Welt der Dinge lässt sich auch mit Kant in folgender Weise unter der Form eines Vernunftschlusses darstellen:

Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben,

Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben,

Folglich ist auch die ganze Reihe aller ihrer Bedingungen gegeben.

Der Obersatz spricht von Dingen an sich, und da ist es klar, dass wenn das Bedingte gegeben ist, seine Bedingung dadurch wirklich schon mit gegeben und nicht bloss der Regressus zu derselben aufgegeben ist. Die Gegenstände der Sinne aber sind nur Erscheinungen, die unter Bedingungen der Erkennbarkeit (Raum und Zeit) stehen, die mit dem Wesen der Dinge an sich selbst gar nichts zu schaffen haben. Nun folgt es gar nicht, dass, wenn das Bedingte in der Erscheinung gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Denn unter den Bedingungen der Existenz an sich ist keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich als zugleich gegeben vorausgesetzt. In der Sinnenwelt dagegen ist das Bedingte mit seiner Bedingung in der Zeit verknüpft. Die Synthesis des Bedingten mit seiner

Bedingung und die ganze Reihe der letztern ist daher durch die Bedingungen der Erkennbarkeit der Dinge eingeschränkt. Die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird) ist nothwendig successiv und in der Zeit nach einander gegeben, folglich kann hier wegen der Unendlichkeit der Zeit die absolute Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen nicht ebenso wie dort vorausgesetzt werden, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, dass man ihn wirklich vollführt. Man kann daher hier nur sagen, dass ein Regressus zu den Bedingungen d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sei.

Wenn zwei einander entgegengesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so können sie alle beide falsch sein, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte, und ihr Gegensatz ist dann kein eigentlicher Widerspruch, sondern blosser Widerstreit. Wenn Jemand sagte, jeder Körper riecht entweder gut oder er riecht nicht gut, so findet ein drittes statt, nemlich, dass er gar nicht riecht, und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Denn die Entgegensetzung beider Urtheile gründet sich hier auf die Voraussetzung, dass jeder Körper einen Geruch habe. Der Geruch ist aber eine bloss zufällige Bedingung des Begriffs der Körper.

Wenn daher umgekehrt es irgendwo zwei einander widersprechende Sätze giebt, die beide falsch sind, so ist man gewiss, dass dieser Widerspruch auf einer unstatthaften Voraussetzung beruhe, nach deren Aufhebung der Widerspruch sich in Widerstreit verwandelt, indem noch ein Eintheilungsglied vorhanden ist, welches man nur durch jene Annahme verhindert war zu bemerken. Denn das ist das logische Merkmal des conträren (widerstreitenden) Gegensatzes zweier Urtheile, dass beide zusammen falsch, aber nicht zusammen wahr sein können. Die Antinomie zeigt mir daher, dass im Grunde kein contradictorischer, sondern nur ein versteckter conträrer Ge-

gensatz vorhanden ist, indem die Disjunction, nicht wie es scheint, zweitheilig, sondern in der That dreitheilig ist. Hebt man nemlich die Voraussetzung auf, dass die Sinnenwelt ausser unserer Erkenntniss eine abgesonderte Existenz an sich selbst habe, so wird das Merkmal der Grösse in einer gewissen Rücksicht zu einem bloss zufälligen Merkmale der Welt (es kommt ihr nemlich bloss zu, inwiefern sie für uns zur Erscheinung wird), und die Disjunction ist vollständig folgende:

„Die Welt hat entweder eine endliche Grösse oder eine unendliche oder sie steht gar nicht unter dem Gesetze der Grösse.“

Das dritte Eintheilungsglied ist versteckt, weil es hinter der Anschauung verborgen liegt. Denn in der Erscheinungswelt stehen alle Gegenstände der Anschauung unter dem Gesetze der Grösse. Dieses Gesetz selbst (eine Folge von Raum und Zeit, der Formen, in denen uns das Wesen der Dinge erscheint) gehört aber nur zur Erscheinung der Dinge und nicht zu ihrem Sein an sich*).

Die Antinomie der Vernunft wird also dadurch gehoben, dass gezeigt wird, der Widerstreit beruhe bloss auf einem Schein, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich gilt, auf Erscheinungen anwendet, die unter Bedingungen der Erkennbarkeit stehen, welche dem Wesen der Dinge an sich selbst nicht gehören, und die eben als Erscheinungen, wenn sie eine Reihe ausmachen, nur im successiven Regressus existiren.

Die transcendentale Idealität der Erscheinungen lässt sich daher auch aus den Antinomieen indirect beweisen. Der Beweis würde in folgendem Dilemma bestehen:

Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich.

*) Dies ist die Entscheidung der mathematischen Antinomieen (der ersten und zweiten). In der Klasse der dynamischen Antinomieen (der dritten und vierten) sind dagegen beide Sätze wahr, aber das thetische Urtheil gilt von Dingen an sich, das antithetische von Erscheinungen. Der Gegensatz beider Urtheile ist also hier ein versteckter subconträrer.

Nun ist das Erstere sowohl wie das Zweite falsch. Denn das Zweite widerspricht dem Begriffe der Welt als der Idee des absoluten Ganzen. Das Erstere aber widerspricht der Form der Anschauung der Welt d. i. der Natur von Zeit und Raum, in welchen ein absolutes Ganzes nicht möglich ist.

Also ist es auch falsch, dass die Welt (d. i. der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sei.

Woraus denn folgt, dass die Welt nicht an sich, sondern nur kraft unserer Vorstellungsweise so besteht, wie wir sie erkennen, was eben durch die transcendentale Idealität der Erscheinung derselben ausgedrückt wird.

Der Streit der Vertheidiger der Unendlichkeit der Welt mit den Vertheidigern der Endlichkeit derselben lässt sich also zur völligen Zufriedenheit beider Theile schlichten, indem sie überführt werden, dass sie um Nichts streiten und ein gewisser Schein ihnen da eine Wirklichkeit vormalt, wo keine anzutreffen ist.

§. 87.

Die Entdeckung der Antinomieen ist Kants grosses Verdienst und seine Darstellung derselben ist vielleicht das grösste Meisterwerk in seiner Kritik der reinen Vernunft. Diese Darstellung giebt er ohne den Schmuck kosmischer Decorationen, welche sich aus dem Himmelsbau und den Bildern des Irdischen hätten entlehnen lassen. Er stellt sie nur in ihrer reinmetaphysischen Form, von allem Empirischen entkleidet dar, obgleich die ganze Pracht jener Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. Dagegen hat er alle Kunst auf die dramatische Darstellung des Schauspiels der Zerrüttung und des Zwiespalts der Vernunft mit sich selbst verwendet.

Nachdem er den Auftritt des Widerstreits beider Theile vor Augen gestellt hat, zieht er zuerst das Interesse der Vernunft an diesem Streite in Erwägung. Ob nun schon, wenn wir nicht den logischen Probirstein der Wahrheit, sondern nur unser Interesse befragen, in Ansehung des streitigen Rechts

beider Theile nichts entschieden wird, so wird doch dadurch begreiflich, warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine, als auf die andere Seite schlagen, ohne dass eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes davon Ursache ist. Und da zeigt sich nun auf der Seite der Thesis neben dem praktischen Interesse für die Grundpfeiler der Moral und Religion, auch noch ein speculatives Interesse der Vernunft, indem die Idee des Absoluten, welche die Thesis jederzeit an die Spitze stellt, der Vernunft die Befriedigung gewährt, die ganze Kette der Bedingungen *a priori* zu fassen, was die Antithesis nicht leistet, die auf die Frage nach der Totalität der Bedingungen keine Antwort geben kann. Endlich hat die Thesis noch den Vorzug der Popularität. Denn der gemeine Verstand findet in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht weiter grübelt) einen festen Ausgangspunkt, um mit Gemächlichkeit von den Gründen zu den Folgen herabzusteigen, während er in dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung jederzeit mit einem Fusse in der Luft steht und niemals einen Ruhepunkt findet.

Auf der Seite der Antithesis findet sich kein praktisches Interesse. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so sind auch die moralischen Ideen und Grundsätze in Gefahr mit den transcendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachen, zu fallen. Dagegen zeigt sich hier ein Vortheil, der sehr anlockend ist und der in der Gleichförmigkeit der Denkungsart besteht. Denn hier ist der Verstand immer auf dem Boden der Erfahrung mit der Aussicht der Erweiterung seiner Erkenntnisse ohne Ende. Hier hat er nicht nöthig, die Kette der Naturordnung zu verlassen und zu Ideen seine Zuflucht zu nehmen, deren Gegenstände er nicht kennt. Der auf dieser Seite Stehende wird es daher auch nicht gestatten, nur zu denken und zu dichten, sondern wird fordern, zu beobachten und den Naturgesetzen gemäss zu forschen. Er

wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur als die schlechthin erste anzusehen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang der Natur als die äusserste anzusehen, oder von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen kann (dem Ausgedehnten) zu dem überzugehen, was weder Sinn noch Einbildungskraft jemals *in concreto* darstellen kann (dem Einfachen), noch einräumen, dass man in der Natur ein Vermögen unabhängig von Naturgesetzen zu wirken (Freiheit) annehmen dürfe; noch endlich zugeben, dass man irgend wozu die Ursache ausserhalb der Natur (in einem Urwesen) suche, weil wir weiter nichts als diese kennen.

Jeder von beiden Theilen sagt mehr als er weiss, indem er über die Schranken seiner Erfahrung hinausgeht und das, was er innerhalb derselben vorfindet, auch für das, was ausserhalb derselben liegt, entweder behauptet oder leugnet. Der auf der Seite der Antithesis hat das Interesse den Fortschritt des Wissens aufzumuntern und zu befördern, obzwar zum Nachtheil des Praktischen. Der andere Theil dagegen hat zwar Principien, die für unser moralisches Interesse von der höchsten Wichtigkeit sind, aber er scheint dagegen den Fortschritt der Wissenschaft einzuengen, die physische Naturforschung zu versäumen und idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen.

Der erstere von beiden Theilen (der auf der Seite der Antithesis) wird sich niemals die Gunst der grossen Menge erwerben können. Denn der gemeine Verstand will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen kann. Wenn dies auch lauter transcendentale Ideen sind, so sieht er doch darin kein Hinderniss. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiss, was Begreifen heisst) nicht in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öftern Gebrauch geläufig ist. Zudem befindet er sich in Bezug auf jene Ideen in derselben Lage, wie der Gelehrteste, der sich auch nicht rühmen kann viel mehr davon zu verstehen, wie er selbst. Er kann daher darüber eben so gut mitsprechen wie jener, wäh-

rend er bei der Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit eingestehen müsste. Zuletzt gesellt sich noch das praktische Interesse dazu und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn seine Besorgniss oder Hoffnungen antreiben.

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft gleichgiltig gegen alle Folgen bloss nach dem Gehalte ihrer Gründe erwägen, so würde ein solcher, falls er keinen Ausweg wüsste, anders aus dem Gedränge zu kommen, als dass er sich zu einer oder der andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Bald würde ihm das Eine bald wieder das Andere überzeugend vorkommen, je nachdem er die Gründe oder die Gegengründe in Betracht zöge. Da aber Parteilichkeit der Vernunft nicht ziemt, so scheint es das Gerathenste, die Sätze und Gegensätze, sowie sie sich, durch keine Drohung erschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nemlich dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können, auftreten zu lassen.

Nachdem Kant so das Interesse für und wider unparteiisch abgewogen hat, erörtert er die Verbindlichkeit der Vernunft die vorliegende Frage zu lösen sowie die Möglichkeit ihrer Auflösung. In der Naturkunde giebt es eine Menge von Fragen, auf die wir keine Antwort haben. Das kommt daher, dass die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unsern Begriffen gegeben werden, zu deren Verständniss der Schlüssel d. i. das Naturgesetz erst inductorisch aus ihrer Beobachtung gesucht werden muss. Aber hier ist die Frage nicht durch den Gegenstand, sondern durch die Idee gegeben, und daher liegt der Schlüssel zur Auflösung der Antinomieen nicht ausser uns, sondern in uns; d. h. jene Fragen müssen sich speculativ durch blosses Denken beantworten lassen. Läge auch die ganze Natur vor unserer Anschauung aufgedeckt da, so würden wir doch den Gegenstand unserer Idee nicht darin finden. Denn dazu wird ausser dieser vollständigen Erfahrung noch absolute Totalität der Synthesis erfordert. Wir aber bleiben mit allen unsern Wahrnehmungen

immer unter Bedingungen, es sei im Raume oder in der Zeit, befangen und kommen niemals an etwas Unbedingtes. Mithin sind jene Fragen nicht durch den Gegenstand selbst aufgegeben. Denn der Gegenstand selbst (das Absolute) ist uns nicht gegeben. Das absolute All der Grösse (das Weltall), der Theilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseins überhaupt geht keine mögliche Erfahrung etwas an. Dieses All aber, was selbst kein Gegenstand der Erfahrung ist, ist es, dessen Erklärung in jenen Aufgaben verlangt wird. Es wird aber nicht nach dem gefragt, was *in concreto* in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, mit der der Gegenstand übereinstimmen soll. Dieser Gegenstand und seine Synthesis (die Sinnenwelt) ist uns hier empirisch gegeben und es fragt sich nur, ob der Fortgang dieser Synthesis vollendbar oder unvollendbar sei. Es handelt sich also hier nur um die Angemessenheit eines gegebenen Gegenstandes zu einer Idee und nicht um die Erforschung der Natur dieses Gegenstandes selbst, und da ist nur zu verhüten, dass nicht eine Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects gemacht werde.

Dies führt ihn dann weiter zu einer skeptischen Vorstellung der vier kosmologischen Fragen, wobei nicht zum Vortheil des einen oder andern Theils entschieden, sondern nur untersucht wird, ob der Gegenstand des Streits nicht vielleicht ein Blendwerk ist.

Ob nun schon, wenn die Antinomieen in der That auf einer grundlosen Voraussetzung beruhten, diese selbst durch keine Erfahrung entdeckt werden könnte, so muss es doch gestattet sein, die Behauptungen beider Theile mit dem empirischen Regressus der Erfahrung zu vergleichen. Und da zeigt sich der merkwürdige Umstand, dass die Thesis für denselben jederzeit zu klein, die Antithesis dagegen zu gross ist.

Die Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit ist für den empirischen Regressus der Zusammensetzung zu gross und kann von demselben niemals erreicht werden; die End-

lichkeit dagegen zu klein; denn warum soll er nicht über die gesetzte Grenze hinausgehen können.

Ebenso ist die angenommene Unendlichkeit des Regressus der Theilung für den wirklichen empirischen Regressus unerreichbar und daher zu gross. Soll aber die Theilung des Raumes bei einem Gliede desselben aufhören, so ist der angenommene Regressus der Theilung für den empirischen zu klein, da er dieses Glied noch immer in seine in ihm enthaltenen Theile zerlegen kann.

Eine endlose Verkettung der Begebenheiten nach Naturgesetzen rückwärts ist für den empirischen Regressus zu gross. Lässt man aber irgendwo die Freiheit eingreifen d. i. eine Begebenheit von selbst anfangen, so bleibt doch die Frage nach dem Warum stehen und mit dieser kommt man wieder unter das Naturgesetz. Die Annahme war also für den empirischen Regressus zu klein.

Wenn man ein schlechthin nothwendiges Wesen annimmt, so muss man es in eine unendlich entfernte Zeit setzen, weil es sonst von einem andern und ältern Dasein abhängig sein würde. Wenn man aber das Dasein dieses Wesens in der Zeitreihe nur endlos immer weiter hinausschiebt, so kann es in keinem Zeitpunkte wirklich gegeben sein. Denn jede Zeit, in die man es setzen wollte, liegt von dem gegenwärtigen Zeitpunkte nur in endlicher Entfernung. Also kann der fortgesetzte empirische Regressus niemals dazu gelangen und mithin ist die Annahme für denselben zu gross. — Ist aber Alles in der Welt zufällig, so ist auch jede gegebene Existenz für den empirischen Regressus zu klein, denn sie nöthigt ihn, sich immer wieder nach einer andern Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

Da nun in beiden Fällen etwas der Erfahrung nicht entsprechendes herauskommt, so erregt dies den Verdacht, dass der Begriff von der Welt, auf den sich die Antinomieen gründen, etwas Unrichtiges an sich habe, und dies kann uns auf die rechte Spur der Entdeckung dieses Blendwerks führen.

Nun erst, nachdem er jeden Schritt vorwärts auf seiner Bahn mit der grössten Vorsicht gethan, bringt Kant den

transcendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung der Antinomieen hinzu. Diesen Schlüssel setzt er aber schon als gegeben voraus. Er ist ihm aber gegeben durch einen dialectischen Fehler, den er in seiner transcendentalen Aesthetik begeht. Er setzt nemlich dort voraus, dass eine Anschauung *a priori* d. i. eine solche, welche wir haben, ehe wir den Gegenstand selbst beobachten, uns nur Erscheinungen und nicht die Dinge an sich zeigen könne, weil eine Anschauung, welche dem Gegenstande selbst vorhergehe, nur dadurch möglich sei, dass sie nichts anderes, als die subjective Form der Sinnlichkeit enthalte. Er verwirft daher Raum und Zeit als ungiltig für das wahre Wesen der Dinge an sich, weil sie Anschauungen *a priori* sind. Er folgert die transcendentale Idealität des Raumes und der Zeit nicht aus ihrer objectiven Beschaffenheit (nemlich aus ihrer Stetigkeit und Unendlichkeit), welche den Ideen der Vollendung widerstreitet, sondern subjectiv aus der Quelle ihres Ursprungs in unserm Geiste. Dieser Fehler, der ihm durch das Eigenthümliche seiner Ansicht von der objectiven Giltigkeit der menschlichen Erkenntniss bestimmt wurde, wurde von den Späteren bald bemerkt und sie verwarfen mit dem Fehler der Begründung zugleich die wahre Lehre. Daher die grossen Irrungen in der Geschichte der Philosophie nach Kant.

Kant setzt nemlich unbesehen voraus, dass die Wahrheit auf einem Causalverhältniss des Gegenstandes zur Vorstellung beruhe und dass die Erkenntniss nur insofern objective Giltigkeit habe, inwiefern der Gegenstand der Grund der Vorstellung von ihm sei. Deshalb erklärt er Raum und Zeit (als Anschauungen *a priori*) für bloss subjective Formen unserer Sinnlichkeit, obschon sie in der That objectiv sind. Er folgert also die Beschränktheit unserer Erkenntniss nicht aus der Leerheit dieser Formen, welche Leerheit daher kommt, dass unsere Vernunft eine sinnliche ist. Das Characteristische des Raumes und der Zeit, der Formen, in denen wir Alles erkennen, ist nemlich: Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Leerheit und Wesenlosigkeit. Diese Beschaffenheit der reinanschaulichen Formen widerstreitet aber der Idee des Absoluten, welche für

die menschliche Vernunft das Gesetz der wahrhaft vorhandenen Welt enthält.

Zufolge seiner irrigen Ansicht von der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss nahm Kant die anschauliche Erkenntniss als die allein für sich gesicherte an (weil, wie er meint die Sinnesanschauung durch den Gegenstand selbst gegeben, die mathematische aber als die Form derselben subjectiv die Bedingung ihrer Möglichkeit ist), und betrachtete alles Andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion. Deshalb fordert er einen Berechtigungsgrund für jede aus blosser Vernunft entspringende Erkenntniss, um neben jener Anschauung zu gelten. Einen solchen konnte er wohl für die Kategorieen aufweisen, weil durch sie eben jene Anschauung erst zum Ganzen der Erfahrung wird. Aber für die Ideen konnte er keinen angeben, da sich ihr Gegenstand in jener Anschauung nicht findet und sie selbst auch keine Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Daher konnte er die objective Giltigkeit der Idee des Absoluten nicht finden und betrachtet sie nur als eine subjective Regel (als ein Regulativ), nach der die Vernunft die mathematische Synthesis der Erfahrung vollständig zu machen suche. „Der Grundsatz der Vernunft (d. i. der Grundsatz der Vollendung oder der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten), sagt er*), ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben.“ Allein dieses Gebot ist ja gerade das der Unendlichkeit und nicht das der Vollendung eines gegebenen Regressus und dieses Gebot geht in der That von der Natur des Bedingten d. i. von der mathematischen Form unserer Erkenntniss, aber nicht von dem Grundsatze der Vollendung aus. Dieser Irrthum hat ihn dann auf seine Lehre vom transcendentalen Schein geführt, welcher nach seiner Meinung den Ideen eine trügerische Realität verleihe, und der darin bestehen soll, dass eine solche

*) Kritik der reinen Vernunft. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

subjective Regel unvermeidlich als ein objectives Princip für die Dinge selbst angesehen werde. Die Vernunft ist nemlich unvermeidlich gebunden, jenes Princip anzuwenden. Da sie nun aber keine andere Erkenntniss hat, als die sinnliche, so entsteht daraus auch der unvermeidliche Schein, als sei die Sinnenwelt auch die Welt der Dinge an sich; denn die Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten kann schlechterdings nur in Dingen an sich angetroffen werden. Kant kann deshalb die objective Giltigkeit der Ideen nur mittelbar und auf eine sehr künstliche Weise durch das Primat der praktischen Vernunft rechtfertigen, da sie selbst, wie er glaubt, für sich keine objective Giltigkeit besitzen, sondern nur unvermeidlich den Schein derselben annehmen. Allein die Ideen des Absoluten sind in der That von unmittelbarer objectiver Giltigkeit und gerade in den Dingen an sich verwirklicht. Das Princip der Totalität aller Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist kein subjectives Princip, welches uns bloss mit dem trügerischen Schein der absoluten Realität der Sinnenwelt täuschte, sondern es ist ein objectives Princip, welches gerade umgekehrt den Ideen des Absoluten Objectivität und transcendentale Realität in der Welt der Dinge an sich verschafft. Die Vernunft kann sich diese Totalität nur in Gegenständen denken, in welchen die Unendlichkeit des Regressus der Bedingungen aufgehoben ist. Dies ist aber nicht in den Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern nur in den Dingen an sich möglich. Nicht die Idee des Absoluten selbst und ihre Objectivität ist ein Schein, sondern ihre Anwendung auf die Erscheinungswelt erzeugt erst den Schein, als ob diese die Welt der Dinge an sich sei. Einen transcendentalen Schein, wenn es in der That einen geben könnte, würden wir gar nicht zu entdecken vermögen, denn ein solcher würde an unserer unmittelbaren Erkenntniss selbst haften, aus der wir nicht heraustreten können. Der Schein aber, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein bloss dialectischer, der durch Kritik der Vernunft aufgedeckt und dadurch verhütet werden kann, dass er uns nicht betrüge. Wenn den Principien aus reiner Vernunft ein blosser Schein der Objectivität anhinge,

so würden wir durch die Vernunft selbst diesen Irrthum der Vernunft gar nicht gewahr werden und mithin auch nicht verhüten können, dass er uns nicht betrüge. Denn dass die Sinnentäuschung nicht betrüge, können wir dadurch verhüten, dass wir das Urtheil über die Anschauung erheben; aber über die reine Vernunft selbst kann ich in mir nichts erheben.

Kant hat sich hier eine Schwierigkeit erkünstelt, die in Wahrheit nicht existirt. Da wir nun weiter nach seiner Meinung kraft dieses transcendentalen Scheins die Ideen auf die Naturerkenntniss anwenden müssen und eine absolute Vervollständigung mathematischer unendlicher Reihen unmöglich ist, so verwickelt sich deshalb die Vernunft in eine Dialectik mit sich selbst. So ruht seine Dialectik auf seiner Ansicht vom transcendentalen Schein und diese letztere auf dem Fehler, den er bei der Begründung der Idee des Absoluten begeht und der mit seiner ganzen Ansicht von der transcendentalen Wahrheit zusammenhängt. Dadurch ist ihm die ganze Künstlichkeit seiner transcendentalen Dialectik bestimmt worden. Daher kommt es, dass bei ihm die Idee des Absoluten nicht selbstständig als ein unabhängiges Princip der Mathematik gegenübertritt, sondern nur als ein Postulat zur mathematischen Naturerkenntniss hinzukommt. Aus diesem letztern Grunde endlich geht bei ihm der transcendentale Idealismus nicht unmittelbar aus seiner Antinomieenlehre hervor, sondern er hat ihn nur mittelbar zur Auflösung derselben. Wir können die Welt als Ganzes nur nach den Ideen des Absoluten denken, Erfahrung giebt es darüber nicht und die Mathematik widerspricht wegen der Unvollendbarkeit der reinen Anschauung geradezu. Sobald wir uns aber die Welt nach Ideen denken, denken wir sie nicht mehr als einen Gegenstand der Erfahrung, nicht mehr als Natur.

Wie tief durchgreifend der Kantische Irrthum wirkt, sieht man noch aus seiner kritischen Entscheidung der Antinomieen. Er erklärt nemlich in den mathematischen Antinomieen beide Behauptungen für falsch. Dagegen müssen wir sagen, diese Entscheidung gilt nur für die Welt der Dinge an sich, welche gar nicht unter dem mathematischen Natur-

gesetz der Grösse steht, aber in Rücksicht der Sinnenwelt (d. i. der Erscheinungen) ist die Antithesis, welche die Unendlichkeit der Grösse und Theilbarkeit behauptet, richtig. Der wahre Beweisgrund dieser Entscheidung liegt eigentlich in dem, was er in den Prolegomenen sagt: „Es ist weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch von einer Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich; das sind nur Ideen."

Hier begeht er den Fehler, dass er beide Urtheile, das antithetische ebensowohl wie das thetische für ideale Urtheile ansieht, während doch nur das thetische ein solches ist, das antithetische dagegen jederzeit ein mathematisches. So hat er den unmittelbaren Widerstreit zwischen Mathematik und Idee nicht bemerkt, obschon er später in der Entscheidung dieses den Widerstreit mittelbar zurückführt. In Folge dieses Fehlers hat seine Antinomieenlehre eine falsche Stellung erhalten. Sie erscheint nemlich in seiner Dialectik nur als ein untergeordnetes Glied der Ideenlehre bei der Idee der Welt; die beiden andern Ideen aber, die Idee der Seele sowie die der Gottheit hat er davon unabhängig, aber eben deshalb auch ganz unter dem Bann der Antinomieen entwickelt.

Den unmittelbaren Widerstreit der Idee mit der reinen Anschauung kann man schon aus Folgendem ersehen. Zwischen der Thesis und der Antithesis der Antinomieen findet ein bemerkenswerther Unterschied Statt. Wenn der empirische Regressus etwa der Theilung irgendwo stehen bleibt, so ist dieser Stillstand doch nur beliebig, und der Regressus hat doch noch die Möglichkeit des weitern Fortschritts ohne Ende fort. Wogegen auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden ist, jemals das Einfache zu erreichen, wodurch ein nothwendiger Stillstand der Theilung eintreten müsste. Im erstern Falle bleiben wir auf dem Grund und Boden der reinen Anschauung und da ist ein Fortschreiten ohne Ende möglich. Dagegen das Einfache, welches der Natur der mathematischen Anschauung zuwider gerade das Ende aller Theilung selbst sein sollte, ist eine blosse Idee, die in der reinen Anschauung gar

nicht möglich ist und die gänzlich ausserhalb des Feldes derselben liegt.

Es ist nicht zulässig, die Erfahrung, welche selbst schon durch die leeren wesenlosen Formen der Naturgesetzlichkeit bedingt ist, als Schiedsrichterin zur Entscheidung dieses Streites aufzurufen. Nicht die Erfahrung entscheidet über die Unendlichkeit der Sinnenwelt, sondern die Mathematik. Wir wissen *a priori*, schon aus der Natur der reinen Anschauung, dass Raum und Zeit (die Formen des erscheinenden Weltalls) unendlich sind und diese Behauptung ist objectiv giltig, weil sie aus dem Wesen der formalen Apperception entspringt, ohne einer Bestätigung durch Erfahrung (als wodurch sie allerst objective Realität erhielte) zu bedürfen. Kant dagegen hat die unmittelbare Giltigkeit der mathematischen Anschauung, durch deren unverbrüchliche und allgemeingiltige Wahrheit Fries den Skepticismus des Sextus Empiricus vernichtet, niemals anerkannt. Ihm ist allerdings die Anschauung der Bürge der objectiven Realität einer Vorstellung, aber nur wiefern in ihr der Gegenstand die Vorstellung giebt, was bei dem Menschen nur in der Sinnesanschauung der Fall sein soll. Für die mathematische hat er schon eine Deduction in der Nachweisung, dass sie die Bedingung jeder Sinnesanschauung d. i. die Bedingung enthalte, unter der uns allein Gegenstände gegeben werden können. Diese Verkennung der unmittelbaren Giltigkeit der reinen Anschauung hat ihn dann zu seiner kritischen Entscheidung der Antinomieen geführt, wonach die Erfahrung und nicht die Mathematik die Frage über die Unendlichkeit oder Begrenzung der Welt entscheiden soll. Da nun aber über beides keine Erfahrung möglich ist, so verwirft er beide Sätze als falsch *).

*) Kant entscheidet jedoch zuletzt auch für die Unendlichkeit der Sinnenwelt (K. d. r. V. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen), weil eine Beobachtung der Begrenzung durch leeren Raum und leere Zeit nicht möglich ist, denn sie würde leer an Inhalt sein. Aus dieser Unmöglichkeit ihrer Beobachtung folgt, dass eine Weltgrenze empirisch unmöglich ist.

§. 88.

Der transcendentale Idealismus ist der eigentliche Lehrbegriff der Metaphysik. Er ist für die Metaphysik das, was das Gesetz der Gravitation für die Astronomie ist: der Fundamentallehrsatz der ganzen Wissenschaft. Er ist der Schlüssel zu den Antinomieen und dadurch zu allen Räthseln der Metaphysik. Beide, dieser Lehrbegriff, und die Antinomieen haben eine gemeinschaftliche Quelle. Der Lehrsatz des transcendentalen Idealismus geht nemlich aus dem Gegensatz der mathematischen Form unserer Erkenntniss und der Ideen des Absoluten hervor, die Antinomieen dagegen entspringen aus der Verbindung der mathematischen Form der Erkenntniss mit den Ideen des Absoluten in dem Begriffe der Sinnenwelt. Wenn man ohne Kritik der Vernunft philosophirt, so wird man nicht gewahr, dass man es hier mit völlig ungleichartigen Vorstellungen zu thun hat, und da sich beide Klassen von Vorstellungen auf die Welt beziehen d. i. kosmologisch sind, so wird man sie auch in dem Begriffe der Welt, wie wir ihn aus der Erfahrung entlehnen, verbinden und so geht man an die Antinomieen verloren.

Das Räthsel der Antinomieen lässt sich daher jetzt ganz einfach erklären. Man kommt nemlich zu denselben, wenn man voraussetzt, dass die Sinnenwelt die Welt der Dinge an sich sei. Die Sinnenwelt ist aber in der That nur die Erscheinung des Wesens der Dinge an sich. Es liegt also allerdings diesen sich widersprechenden Behauptungen auch ein sich widersprechender Begriff zu Grunde, nemlich der Begriff einer Erscheinungswelt als einer Welt an sich. So lange es uns noch ein Geheimniss ist, dass die Sinnenwelt nur eine Erscheinung der Welt an sich und nicht diese selbst ist, wird man sie immer wie die Welt an sich nehmen und dann verwickelt man sich in den einander entgegengesetzten Principien der Beurtheilung.

In diesen Antinomieen lebt eigentlich jeder Mensch, grösstentheils ohne sich dessen bewusst zu sein. Sie erscheinen nicht etwa bloss als Product einer künstlichen Speculation,

sondern in ihren Folgen zeigen sie sich in den alltäglichsten Beurtheilungen des Menschenlebens. Sie bringen das Unsichere und Schwankende in unsre religiösen und sittlichen Beurtheilungen, sie bringen den Streit der Physik mit der Religion. Ich will hier nur zwei Beispiele anführen, ein ethisches und ein religiöses.

Der Richter betrachtet die That des Verbrechers als seine freie That, hält ihn darum für zurechnungsfähig und verurtheilt ihn. Anders urtheilt der Psychologe und Pädagoge, der uns zeigt, wie diese That nur der natürliche Erfolg der Anlagen, Gewohnheiten und der Erziehung des Thäters war, also unter den gegebenen Umständen nach Naturgesetzen mit Nothwendigkeit erfolgen musste. Wer von Beiden hat nun Recht? Beide haben Recht. Der Fall gehört unter die Antinomie der Relation. Ich beurtheile das einemal den Character des Menschen als eine Naturerscheinung, also wie ein Ding, das von Naturgesetzen abhängig ist und das anderemal gerade entgegengesetzt, wie ein Ding, das von Naturgesetzen unabhängig d. i. frei ist.

Das andere Beispiel ist religiöser Art und eine Folge der modalischen Antinomie. Es lautet so:

Gott ist Alles möglich,

Denn wenn ihm nicht Alles möglich wäre, so wäre er nicht allmächtig.

Wenn nun aber Gott Alles möglich ist, so muss er auch das Geschehene ungeschehen machen können.

Das Geschehene kann aber nicht ungeschehen gemacht werden.

Also ist entweder der Satz, dass Gott Alles kann, falsch, oder das Geschehene kann wirklich ungeschehen gemacht werden. Das letztere widerstreitet den Naturgesetzen und der Einheit der Erfahrung, das erstere der Allmacht Gottes.

Diese Antinomie findet wie alle andern ihre Auflösung durch den transcendentalen Idealismus. Wer voraussetzt, dass die Welt an sich so ist, wie wir sie erkennen, für den haben Raum und Zeit eine transcendentale Realität und alsdann ist es schlechthin unmöglich, dass das Geschehene ungeschehen

werden kann, denn die Vergangenheit lässt sich nicht wieder zurückrufen. Alsdann bleibt die Gottheit dem Schicksal d. i. den Bedingungen wesenloser Formen der Gesetzlichkeit unterworfen. Da aber für die Welt der Dinge an sich Raum und Zeit Nichts sind, so sind beide Sätze wahr; der eine gilt aber für die Welt, wie sie an sich ist, der andere für die Welt, wie sie uns erscheint.

Die Antinomieen deuten also ein kosmologisches Geheimniss an und dieses Geheimniss ist kein anderes als der transcendentale Idealismus. Sie gründen sich auf die Doppelnatur des Begriffs von Welt, worunter man ebensowohl die Sinnenwelt (die Natur) als das an sich vorhandene All der Dinge versteht. Wäre beides eins und dasselbe, so würden die Antinomieen gar nicht stattfinden. Dass sie aber da sind zeigt uns, dass beides nicht eins und dasselbe ist. Der transcendentale Idealismus ist daher in der That der Schlüssel zur Auflösung der Antinomieen.

§. 89.

Die Welt der Erscheinungen scheint die Welt der Dinge an sich zu sein kraft der Anwendung der Idee des Absoluten auf die Sinnenwelt. Decken wir diesen Schein durch Kritik der Vernunft auf, so verschwindet auch der Widerspruch der Antinomieen und es treten zwei verschiedene Weltansichten desselben Wesens der Dinge, eine natürliche nnd eine ideale, gesondert auseinander.

So wie wir in der That die Welt in Raum und Zeit unter Naturgesetzen erkennen, finden wir die Abhängigkeit

1) der Erscheinung des geistigen Lebens vom Dasein der Körper,

2) des Welt-Ganzen von Zeit und Raum,

3) jedes Dinges von der Wechselwirkung mit anderen,

4) jedes Dinges von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze, unter denen es steht.

Dagegen müssen wir, ohne es zu erkennen, für das wahre Wesen der Dinge nach den Ideen des Absoluten behaupten die Unabhängigkeit

1) des Geistes vom Körper,

2) des Weltganzen von Zeit und Raum,

3) des freien Wesens von der Wechselwirkung mit anderen,

4) des freien Wesens von der Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze.

In der menschlichen Erkenntniss werden die Dinge theils als Körper, theils als Geist erkannt. Körperwelt und Geisteswelt stehen aber in der Natur der Dinge nicht getrennt neben einander, sondern sie erscheinen als verbunden zu einem Ganzen und zwar so, dass das Geistige nur als abhängig vom Körperlichen vorkommt. Die Masse ist bei allen Gegenwirkungen in der Körperwelt unveränderlich (beharrlich). Das Leben des Geistes dagegen erscheint in der Natur nur vorüberschwindend in Abhängigkeit von dem Bestehen eines organisirten körperlichen Gebildes. Wenn man hingegen den Ideen gemäss die Beschaffenheit der Dinge nach ihrem Werth beurtheilt, so kann man nur dem vernünftigen Geiste den selbstständigen unveränderlichen Werth, die persönliche Würde, geben. Alles Andere beurtheilen wir nur als eine zu beliebigen Gebrauch stehende, in sich würdelose Sache. Dem vernünftigem Geiste schreiben wir selbstständige unbeschränkte Realität zu und die Sachen werden nach dieser Beurtheilungsweise eigentlich gar nicht als etwas an sich Vorhandenes angesehen; denn der Mensch findet sich einsam, wenn er nicht mit andern Menschen in Gesellschaft ist.

Unsre Erkenntniss ist eine mathematische Naturerkenntniss, weil Alles, was wir erkennen, in Raum und Zeit sich findet. In Raum und Zeit kann aber das Wesen der Dinge keine absoluten Anfänge, keine absolute Begrenzung und keine absolut selbstständige Bestandtheile haben. Wir sind deshalb genöthigt die Gesetze der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit nur als ein Gesetz für die Erscheinungsweise der Dinge zu betrachten, das für das vollendete in sich selbst bestehende Wesen der Dinge nicht gilt.

In unserer Naturerkenntniss findet die Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der unvollendbaren Zeitreihe nach dem Gesetze der Stetigkeit Statt. Demgemäss entwickelt

sich nach einer unverbrüchlichen Naturgesetzmässigkeit immer eins aus dem andern, die Reihe von Bewirkungen kann nie absolut vollständig werden, sondern läuft auf der Seite der Ursachen ins Unendliche zurück und es ist kein absoluter Ursprung von irgend Etwas möglich. Dagegen fordert die Idee dem wahren Wesen der Dinge nach absolute Entstehung. Eine solche ist aber nur möglich durch freie Ursachen d. h. solche, die von den Naturgesetzen unabhängig sind, Die Naturnothwendigkeit kann daher im Sein der Dinge an sich nicht stattfinden, sondern nur ein Gesetz für die Erscheinung der Dinge sein.

Das Characteristische unserer Naturerkenntniss ist die Selbstständigkeit der Naturgesetze. Naturgesetze aber so wie Raum und Zeit sind leere Formen. Wegen der Abhängigkeit des Daseins der Dinge von ihnen erscheint uns das Wesen der Dinge einem todten wesenlosen Schicksal unterworfen. Die absolute Gemeinschaft der Dinge kann aber nur durch ein nothwendiges Urwesen bestehen. So werden wir hier für die Welt der Dinge an sich auf die Idee der Gottheit hingewiesen. Wir müssen deshalb die Selbstständigkeit der Naturgesetze und die Schicksalsform unserer Welterkenntniss gleichfalls nur als eine Erscheinungsweise betrachten.

Aus den Gesetzen der Erscheinung folgt mithin Nichts für die Dinge an sich. Unvollendbarkeit, Stetigkeit, Naturnothwendigkeit und Schicksal können keine Gesetze für die Dinge an sich sein. Aber aus den Gesetzen der Erscheinung folgt auch Nichts wider die Idee des vollständigen Ganzen, des Einfachen, des Freien und des nothwendigen Wesens.

Wollen wir uns zu der Ansicht von dem wahren Wesen der Dinge erheben, so müssen wir durch die Ideen des Absoluten alles Unvollendbare und Stetige aus unsern Vorstellungen von den Dingen tilgen und für die Welt der Dinge an sich dasjenige festhalten, was dann noch stehen bleibt. Da Unvollendbarkeit und Stetigkeit zum Wesen des Raumes und der Zeit (der Form der Anschauung) gehören, so kommen wir dadurch auf die Lehre von der Nichtigkeit des Räumlichen und Zeitlichen.

Die Dinge an sich müssen zwar auch ein äusseres Verhältniss zu einander haben, was demjenigen entspricht, das uns als Raum erscheint, aber was das ist, vermögen wir nicht anzugeben. Denn wenn wir die Unendlichkeit und Stetigkeit uns von dem Raume hinwegdenken wollen, so bleibt uns in der Vorstellung desselben gar nichts Anschauliches und Positives übrig, wir behalten bloss die Negative des Gedankens. Der Gegenstand der reinen Anschauung, den der Geometer Raum nennt, verschwindet dann selbst, ohne dass wir wissen, was im Sein der Dinge an sich selbst an dessen Stelle steht, und wir können nur sagen, dass dies ganz anders sein müsse, als die anschauliche Form des Aussereinanderseins der Dinge, die wir in unserer sinnlich beschränkten Erkenntniss besitzen und die wir Raum nennen. Dasselbe gilt auch von der Zeit als der anschaulichen Form der Existenz der Dinge. Unsre Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urtheil hinaus, dass sie sind, nur negative Urtheile über das, was sie nicht sind. Wir können der Dinge wahres Sein und Wesen hinter Raum und Zeit nicht seiner Beschaffenheit nach erkennen, sondern nur seinem Dasein nach anerkennen. Dabei zeigt sich aber in Rücksicht der absoluten Bedeutung der Erscheinung folgender bemerkenswerthe Unterschied.

Unsre Vorstellungen vom Körperlichen sind ganz aus Räumlichen, Zeitlichen und Grössenverhältnissen zusammengesetzt. In unserer Erkenntniss der Körperwelt löst sich daher alles in Erscheinung auf. Die Körperwelt ist ja nur Zusammensetzung aus den Theilen, in denen wir kein Bestehen finden. Denn die Masse hat wegen ihrer unendlichen Theilbarkeit trotz ihrer Unveränderlichkeit kein Bestehen in sich selbst.

Da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellt werden muss, so scheint es zwar, dass seine Theilbarkeit von dem Gesetze der Theilbarkeit des Raumes unterschieden sein werde; denn dass, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu las-

sen, die eigentlich das Subject aller Zusammensetzung sein sollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müsste, wenn gleich die Verbindung derselben im Raume, wodurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heisst, ist es nicht so bewandt, wie mit einem Dinge an sich selbst. Jenes ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird. Dieselbe innere Bestandlosigkeit, welche wir bei der Substanz der Körperwelt finden, zeigt sich auch in den Verhältnissen ihrer Grösse wieder. Wir messen die Grösse eines Dinges nach Zahlen durch ein Maass. Wie gross ist nun aber das Maass? Das erfahren wir nicht durch die Zahl, sondern durch die Anschauung. Aber die Anschauung lässt es ganz unbestimmt, wie gross das Ding an sich selbst sei. Das Wesen des Dinges hat an sich gar keine bestimmte Grösse. Ich sehe nur, wie gross es aussieht. Das hängt aber ab von seiner Entfernung vom Auge, von der Art der Beschauung, von der Einbildungskraft des Beschauenden, seiner Kurzsichtigkeit oder Fernsichtigkeit. Die Grösse löst sich also auch hier wieder in lauter Verhältnisse auf und ist nichts in sich Bestehendes.

Hingegen bei unserer Erkenntniss des geistigen Lebens und bei unserer Erkenntniss der Dinge im Verhältniss zu meinem geistigen Leben verschwinden doch die Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht, wenn ich die Unvollendbarkeit aller Grösse davon wegdenke. Dies betrifft alle Sinnesqualitäten wie Farbe, Ton, Duft und noch vielmehr die innern Sinnesqualitäten: Erkennen, Lieben, Wollen, und wie sich später zeigen wird, auch die Schönheit der Gestalten. Denn durch Farbe, Klang und Duft und in der Schönheit der Gestalten ahnen wir hinter der Körpererscheinung gleichsam das Geistige. Hier bleibt also eine Beziehung und Deutung auf das wahre Sein der Dinge stehen.

Dem sinnlich beschränkten Menschen müssen die Dinge ausser ihm als Körper erscheinen, was sie aber an sich selbst sein mögen, ist damit nicht erkannt. Wir haben durchaus kei-

nen Begriff von einer Gemeinschaft zwischen Geist und Geist anders, als durch die Vermittelung der Körper. Wo ich Leben in den Körpern ausser mir finde, da erscheint mir auch das Geistige ausser mir. Wo ich eine menschliche Gestalt ausser mir erblicke, da erscheint mir auch der vernünftige Geist ausser mir. Der Mensch ist nicht im Stande, einen Geist ausser sich unmittelbar zu erkennen, sondern er ist gezwungen, sich alle Dinge ausser sich erst als Körper vorzustellen. Wir verwerfen aber für das Sein an sich die materielle Beschaffenheit der Dinge und das todte wesenlose Schicksal. In der Welt der Dinge an sich ist nach der Idee der Seele der selbstständige Geist das Wesen, und nicht das Schicksal, sondern die allmächtige Gottheit der letzte Grund der Nothwendigkeit im Sein der Dinge, der Herr der Welt. So steht der transcendentale Idealismus mit den Lehren der heiligen Wahrheit in Verbindung. Der Unterschied der Erscheinung und des Seins an sich ist gleichbedeutend mit dem Unterschied des endlichen und ewigen Seins der Dinge. Das ewige Sein und Wesen ist das nothwendige Sein der Dinge an sich selbst und die Endlichkeit nur eine zufällige Vorstellungsweise davon im Menschengeiste, die in andern Geistern auch anders sein kann. Dadurch löst sich auch das Räthsel, das wir schon oben (§. 71.) bei der Idee der Freiheit antrafen, wonach die Naturnothwendigkeit menschlicher Handelsweise in einer gewissen Rücksicht als Zufälligkeit betrachtet werden muss. Diese Naturnothwendigkeit gehört nemlich nicht dem nothwendigen Sein der Dinge selbst, sondern nur der zufälligen Vorstellungsweise an, welche der sinnlich beschränkte Geist des Menschen davon besitzt.

Wissen und Glaube.

§. 90.

Wir haben zuerst den vollen Thatbestand der metaphysischen Erkenntniss gesammelt und daraus die Lehre des transcendentalen Idealismus, das Facit des Ganzen, gezogen. Jetzt

können wir eine Probe über die Richtigkeit unserer Speculation anstellen. Nach dem Lehrsatz des transcendentalen Idealismus besteht in unserer Erkenntniss eine Spaltung der Wahrheit in eine natürliche und ideale Ansicht der Dinge. Diese Spaltung der Wahrheit in zwei einander entgegengesetzte Ansichten muss doch auch ihre Wirkung haben und diese Wirkung muss sich in unserer Erkenntniss thatsächlich (durch ein Factum) kund thun. Dieses Factum ist die Thatsache des Glaubens und somit der Gegensatz einer wissenschaftlichen und gläubigen Erkenntnissweise.

Wir setzen Wissen und Glaube einander entgegen als niedere und höhere Ueberzeugungsweise. Das Wissen bezieht sich auf die Natur und die natürlichen Dinge, der Glaube auf die übernatürlichen Dinge, auf Gott und die göttlichen Dinge. Die Dinge des Wissens liegen vor unsern Augen und wir können uns eine Einsicht in ihr Wesen und ihren Zusammenhang verschaffen. Die Dinge des Glaubens sind unserm Auge verborgen und ihr Wesen bleibt für uns ein nothwendiges Geheimniss. Man betrachtet das Wissen gewöhnlich als eine Frucht des eigenen Geistes, den Glauben dagegen als eine Sache der Offenbarung. Liesse sich nun nachweisen, dass der Glaube ebenso wie das Wissen in uns liege, dass er eine nothwendige Vernunftüberzeugung sei, so hätten wir hier einen Gegensatz, ein Factum, das sich nur aus der Spaltung der natürlichen und idealen Ansicht erklären liesse und in dem Gegensatze der Naturgesetze gegen die Ideen des Absoluten seinen Grund haben müsste.

§. 91.

Das Wort Glaube hat zwei von einander ganz verschiedene Bedeutungen, eine logische und eine metaphysische; indessen liegt doch beiden etwas Gemeinsames zu Grunde. Beidemal wird es dem Wissen entgegengesetzt, aber nach ganz verschiedenen Verhältnissen: nach logischer Bedeutung ist der Glaube dem Grade nach, in metaphysischem Sinne dagegen der Art nach vom Wissen verschieden. In ersterer Bedeutung gebrauchen wir das Wort, um eine Ueberzeugung

damit zu bezeichnen, die keine volle Gewissheit hat; ein Fürwahrhalten aus unvollständigen Gründen. So glaubt z. B. der Arzt am Krankenbette aus den Symptomen die Krankheit errathen zu haben und auf diesen Glauben hin muss er handeln. Er urtheilt aber hier nur aus unvollständigen Gründen, denn vollständig wird die Sache erst klar durch den Tod und die Section. Der Arzt urtheilt also in vielen Fällen nur nach Wahrscheinlichkeiten und er kann deshalb ebensowohl irren, wie das Richtige treffen. Ebenso ruht der Glaube des Historikers bei Constatirung vergangener Thatsachen häufig auf Wahrscheinlichkeiten über die Giltigkeit der Zeugenaussagen. Was dort die Symptome bezeugen, das bezeugen hier hinterbliebene Documente, mögen sie nun sein, welcher Art sie wollen. Man bildet sich aus unvollständigen Gründen eine Meinung und hält diese für die richtige. Die Richtigkeit dieser Meinung wird entweder nach der Zahl oder nach dem Gewicht der Gründe geschätzt. Glaube in diesem Sinne ist daher das V e r t r a u e n auf die Richtigkeit einer Meinung. Aber alle diese Wahrscheinlichkeiten und Muthmassungen gehören doch in das Gebiet des Wissens, und die geringste Wahrscheinlichkeit in unsern Meinungen ist nur ein niedrigerer Grad derselben Ueberzeugungsart wie das Wissen.

Etwas ganz anderes ist der Glaube, welcher unsere r e l i g i ö s e U e b e r z e u g u n g enthält und der als eine ganz andere A r t der Ueberzeugung als das Wissen gar nicht zur Wissenschaft gehört. Die Wissenschaftlichkeit einer Erkenntniss besteht darin, dass sie ihre Behauptungen durch Beweise aus Gründen ableitet und die Thatsachen der Erfahrung systematisch ordnet. Der Glaube aber, der es gar nicht mit den Thatsachen der Erfahrung und endlichen Dingen, sondern mit ewigen Wahrheiten zu thun hat, bedarf keiner mittelbaren Begründung durch Beweise, sondern gewährt eine unmittelbare Gewissheit und zwar auch nicht durch die Anschauung, sondern ohne alle Anschauung. Denn das Glauben in diesem Sinne ist nicht allein dem Wissen, sondern auch dem Schauen entgegengesetzt. „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht dess, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das

man nicht siehet*).“ Das Wissen ist eine Ueberzeugung aus zwingender Nothwendigkeit, der Glaube dagegen eine freie Ueberzeugung. In der Wissenschaft kommt Anschauung und Beweis der Ueberzeugung zu Hilfe. Einsicht und Augenschein dringen uns hier die Gewissheit gewaltsam auf und dieser Gewalt kann sich kein Mensch entziehen. Dies ist in religiösen Dingen aber nicht der Fall. Diese hat kein Auge gesehen, kein Verstand kann sie ergründen und dennoch sind wir ihrer gewiss. Wir sind ihrer aber gewiss im Vertrauen auf die Wahrheit der Ideen unserer Vernunft.

Beim Wissen bewährt sich die Wahrheit der Erkenntniss durch die Wirklichkeit der Dinge selbst, die vor uns steht. Da springt uns die Wahrheit in die Augen. Glaube dagegen ist die Annahme von etwas, das uns verborgen ist. Dieses Verborgene kann nun aber entweder noch zur Wirklichkeit gehören und sich nur unseren Blicken entziehen, oder es liegt gänzlich ausser dem Gebiete möglicher Erfahrung, es ist etwas Unsichtbares, Ewiges. Im ersteren Falle kann es aus empirischen Datis nach Wahrscheinlichkeiten errathen werden. So glauben wir z. B. an das, was in der nächsten Zukunft geschehen wird, indem wir aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen auf das Künftige schliessen. Dies ist der logische Glaube. Im anderen Falle hängt unser Glaube gar nicht mit der Erfahrung zusammen, sondern beruht auf einem ganz anderen von der Erfahrung völlig unabhängigen Grunde in der Seele des Menschen. Man kann die Verschiedenheit des logischen und metaphysischen Glaubens schon daran erkennen: beim erstern sage ich: „Ich weiss es nicht, ich glaube es nur“; beim letztern dagegen: „Ich muss es glauben, obschon es Niemand sehen und wissen kann.“ Wissen ist also eine Ueberzeugung des Zwanges, eine Ueberzeugung aus Nöthigung, Glaube dagegen eine Ueberzeugung aus Vertrauen, aus Zuversicht. Dies ist das Gemeinsame in der Bedeutung des Wortes in beiderlei Sinne. Aber der Grund dieses Vertrauens ist beim logischen ein ganz anderer als beim metaphysischen. Dort vertrauen wir

*) Hebräerbrief 11, 1.

auf Wahrscheinlichkeiten d. i. auf unvollständige Begründung unserer Urtheile, hier dagegen auf die objective Giltigkeit desjenigen Theils unserer unmittelbaren Erkenntniss, der uns nur mittelbar durch willkürliche Reflexion zum Bewusstsein kommt. Dort vertrauen wir äusseren Zeugnissen, hier den innern Ideen unserer eigenen Vernunft.

Das Bewusstsein um den religiösen Glauben ist ganz Sache der Reflexion und des Gefühls. Dieser Glaube selbst liegt zwar ebenso nothwendig in uns wie das Wissen, aber ob wir ihn finden und uns desselben bewusst werden, das hängt zum Theil von unserer Willkür ab. Das Wissen dagegen drängt sich durch Empfindung gewaltsam unserm Bewusstsein auf. In der Empfindung liegt eine sinnliche Nöthigung, der wir uns nicht entziehen können. Dieser Zwang verschwindet beim Glauben und es tritt an dessen Stelle die lebendige Zuversicht auf die Wahrheit dessen was man glaubt. Das Anschauliche ist dem Menschen, ohne dass er darüber nachdenkt, schon unmittelbar klar. Die religiösen Grundwahrheiten sind aber gar nicht anschaubar, sondern können nur durch Nachdenken gefunden werden. Darin liegt die Schwierigkeit des Ausspruchs religiöser Ueberzeugungen, dass wir eben nicht schauen und doch vertrauen.

§. 92.

Das Gebiet und der Gegenstand des Wissens ist die Natur. Denn Wissen ist die Erkenntniss der Dinge, welche aus der Anschauung erhalten wird, also wissen wir um das Dasein der Dinge in Raum und Zeit. Und wissenschaftlich wird diese Erkenntniss, wenn wir die Dinge der Natur, das heisst den nothwendigen Gesetzen unterworfen erkennen. Für diese Wissenschaft und also für die Natur der Dinge bestimmt die Mathematik die nothwendigen Gesetze der Grösse und des stetigen Zusammenhangs der Erscheinungen, die philosophische Naturlehre aber die nothwendige Verknüpfung im Dasein der Dinge nach den Gesetzen der Beharrlichkeit der Wesen, der Bewirkung und der Wechselwirkung. Hier ist in dem unwan-

delbaren Sein der Wesen das Sein der Dinge einer Welt gegründet, und durch das nothwendige Gesetz der Wechselwirkung der Kräfte dieser Wesen ist auch aller Wechsel, alle Veränderung in den Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen. Jedem Wechsel und jeder Zerstörung unerreichbar ist hier das Sein der Wesen und die erste ihnen inwohnende Kraft unwandelbar bestimmt; die Veränderung trifft nur ihre Zustände, ihre Verhältnisse. Aber auch diese Veränderung der Zustände ist an ein nothwendiges Gesetz des Entstehens und Vergehens gebunden, nach welchem jede Begebenheit aus einer vorhergehenden beginnt, so wie die Kräfte der wechselseitig auf einander einwirkenden Wesen sie aus ihrer Gegenwirkung fliessen lassen. Hier ereignet sich alles nach Naturgesetzen, also auf natürliche Weise. Hier ist nichts schlechthin unerklärlich, nichts wunderbar, nichts Geheimniss — Alles ist hier der Aufgabe nach ein Gegenstand der Wissenschaft. Die Erklärbarkeit der Naturerscheinungen beruht eben darauf, dass der Ablauf der Begebenheiten und der Zusammenhang der Dinge unter nothwendigen Gesetzen steht. Die Naturgesetze sind daher die Principien unseres Wissens.

Wo und wie finden nun aber die Ideen des Absoluten in den menschlichen Beurtheilungen ihren Platz? Wo und wie kommen sie zur Anwendung? In den Wissenschaften sind sie gänzlich unbrauchbar und aus ihnen ausgeschlossen. Wo gehören sie nun da sonst hin? Die Antwort darauf lässt sich jetzt leicht geben. Wie die Naturgesetze die Principien der Wissenschaft, so sind die Ideen des Absoluten die Principien einer eigenthümlichen Erkenntnissweise unserer Vernunft, die aller Wissenschaft entgegengesetzt ist. Diese Erkenntnissweise ist der Glaube. Glaube, fanden wir, ist die freie Ueberzeugung des Vertrauens auf ewige Wahrheit. Diese ewige Wahrheit besteht aber in den Ideen. Denn die Grundgedanken des Glaubens sind Ewigkeit, Freiheit und Gottheit sowie der heilige Ursprung aller Dinge aus Gott und göttliche Weltregierung. Diese Gedanken sind aber in der That nichts anderes als die Ideen des Absoluten oder die Ideen der Vollendung des Wesens der Dinge.

§. 93.

Es herrschen gegenwärtig noch zwei verschiedene Ansichten über die Natur und den Ursprung der religiösen Wahrheiten, die man als Supranaturalismus und als Rationalismus zu unterscheiden pflegt. Dem Supranaturalismus steht eigentlich der Natur der Sache nach nicht der Rationalismus, sondern der Naturalismus entgegen. Der letztere will alle menschliche Wahrheit auf die der Naturerkenntniss beschränkt wissen, der erstere erkennt ewige Wahrheiten des Glaubens an, die über alle Naturwissenschaft erhaben sind. Ebenso steht dem Rationalismus, welcher die Glaubenslehren für Sachen der reinvernünftigen Einsicht hält, eigentlich nicht der Supranaturalismus, sondern der Empirismus entgegen, welcher ihnen einen empirischen Ursprung giebt. Jener Gegensatz bezieht sich auf den Inhalt, dieser auf den Ursprung der Glaubenswahrheiten. In dem Kampfe der Wissenschaft mit der Kirche ist es aber üblich geworden durch jene Ausdrücke zweierlei theologische Denkungsarten zu bezeichnen, von denen die eine (die Maxime des Supranaturalismus) den religiösen Wahrheiten nicht nur einen übernatürlichen Character, sondern auch einen übernatürlichen Ursprung giebt, während die andere (die Maxime des Rationalismus) den natürlichen Ursprung und Character der religiösen Wahrheiten behauptet. Der Rationalismus setzt voraus, dass sich die religiöse Wahrheit aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lasse. Zufolge des Vorurtheils des logischen Dogmatismus sollen aber die Hilfsmittel dieser Entwickelung Definition und Beweis sein. Dadurch erhält aber die religiöse Wahrheit selbst die logische Form der Wissenschaftlichkeit, wodurch die religiösen Ideen eigentlich verloren gehen, indem Naturgesetz die einzige Form der nothwendigen Wahrheit wird. So verwirft der Rationalismus nicht bloss den Autoritätsglauben, sondern vernichtet in seiner schulüblichen Ausbildung unter der logischen Form des Dogmatismus consequenter Weise auch den wahren Glauben.

Der Supranaturalismus, welcher der Vernunft das Vermö-

gen; die religiöse Wahrheit innen in sich selbst zu erkennen abspricht und voraussetzt, dass dieselbe dem Menschengeschlechte zuerst von Aussen auf eine übernatürliche Weise mitgetheilt worden sei, ist genöthigt zu Wundern in der Natur seine Zuflucht zu nehmen, als durch welche die vorher verborgene Wahrheit allererst offenbar werde, und verfällt dadurch dem Aberglauben. Da nun in der Natur Alles nach Naturgesetzen geschieht, so beruht die Meinung, dass etwas nicht natürlicher Weise zugegangen, lediglich darauf, dass man der Erzählung einer wunderbaren Begebenheit ein grösseres Vertrauen schenkt als der Einsicht in die Naturgesetze und den durch sie bedingten Lauf der Begebenheiten. Also ist der eigentliche Grund des Glaubens hier Ueberlieferung und Erzählung wunderbarer Dinge. Das ist aber in der That Verwechselung des metaphysischen Glaubens mit dem historischen, einer Art des logischen. Diese Verwechselung geschieht schon darum leicht, weil sowohl der eine wie der andere Glaube eine Ueberzeugungsart aus Vertrauen bedeutet, beide Bedeutungen des Wortes also ein gemeinsames Merkmal haben. Man täuscht sich dann damit, dass man voraussetzt, auch der religiöse Glaube gelte nicht unmittelbar im eigenen Geiste, sondern nur mittelbar durch das Vertrauen auf einen Vormann. Der Supranaturalismus giebt daher der religiösen Wahrheit einen empirischen Character, indem er sie auf äusseres Zeugniss und Ueberlieferung gründet. Es lässt sich das sehr gut an der Art und Weise erläutern, wie Paulus seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu begründen versucht. Wenn der Apostel schliesst: „Ist Christus nicht auferstanden, so werden wir auch nicht auferstehen,“ so ist dieser Schluss nicht bündig, weil seine Schlusskraft nur auf der Verwechselung des historischen Glaubens an die Auferstehung Christi mit dem religiösen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele beruht. Der letztere, den ihm (wie allen Menschen) seine Vernunft eingab, bewog ihn zum historischen Glauben an eine Sache, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde des religiösen Glaubens an das künftige Leben brauchte, ohne inne zu werden, dass er selbst

dieser Sage ohne den letztern schwerlich würde Glauben beigemesen haben. Eine religiöse Idee (die Unsterblichkeit der Seele) soll hier durch eine wunderbare Begebenheit (die Auferstehung Christi) offenbar werden. Nun ist diese Begebenheit selbst aber nur mythisch, es werden hier also Mythen mit religiösen Ideen vermengt. Wäre sie aber auch in der That ein historisches Factum, so steht doch gegen diese ganze Beweisart Lessings einfacher Spruch: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Beides sind Wahrheiten ganz verschiedener Klasse und verschiedenen Ursprungs und aus einer einzelnen Thatsache, möchte sie noch so wunderbar und selbst durch die eigene Sinnesanschauung wahrgenommen und nicht bloss durch fremde Erzählung überliefert sein, würde niemals eine allgemeine und übersinnliche Wahrheit folgen. Selbst wenn ein Prophet, der seine höhere Sendung wirklich durch Wunder beweisen könnte, solche übersinnliche allgemeine Wahrheiten verkündete, so wäre diese Verkündigung selbst doch auch nicht mehr als bloss historisch gewiss, und wir würden uns von der innern Wahrheit des Verkündeten auch nur durch unsere eigene Vernunft vergewissern können.

Die Verwechselung des religiösen Glaubens mit dem historischen giebt den religiösen Ideen den Schein völliger Ungewissheit. Denn einmal giebt es hier kein Princip der Sonderung der ewigen Wahrheiten von den Mythen und da die Entstehung frommer Sagen zufällig und zum Theil ein Werk willkürlicher Dichtung ist, so wäre der Kreis der Glaubenswahrheiten nicht mit Nothwendigkeit bestimmt (was dem Character ewiger Wahrheiten widerstreitet) und könnte sich gelegentlich wohl auch einmal erweitern oder gar verändern. Dann aber beruhte die religiöse Wahrheit als Sache eines bloss historischen Glaubens auch nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen und könnte, da sie eben keine Sache des Wissens werden kann, auch niemals völlige Gewissheit erhalten. Sowie das Ansehen der Ueberlieferung schwände, wäre die religiöse Wahrheit ihrer Stütze beraubt, und wenn jene Geschichts-

erzählungen durch irgend einen Unfall verloren gingen, so würde dies auch unausbleiblich den Verlust der religiösen Wahrheit für das Menschengeschlecht zur Folge haben. Auf einem so zeitlichen und vergänglichen Grunde können ewige Wahrheiten nimmermehr ruhen.

Der Supranaturalismus ist sich nicht selbst genug. Denn in der Kette der Ueberlieferung muss es doch einen geben, der die heilige Wahrheit zuerst verkündet und dieselbe unmittelbar von Oben empfängt. Die Annahme einer solchen Eingebung von Oben führt aber zum Mysticismus. Der Mysticismus besteht in der Voraussetzung eines höheren Anschauungsvermögens, welches doch in der That der Mensch nicht besitzt. Da ein solches Vermögen keine Sache der Wirklichkeit, sondern nur eine Sache der Einbildung ist, so erscheint er auch unter mannichfachen Gestalten. Im gemeinen Aberglauben besteht der Mysticismus in der Einbildung eines Schwärmers, dass er eines höheren inneren Sinnes, einer geheimnissvollen inneren Anschauungsweise theilhaftig sei, welche dem gemeinen uneingeweihten Menschen verschlossen bleibe. In seiner wissenschaftlichen Gestalt aber besteht er in der Verwechselung der gedachten Erkenntniss mit der anschaulichen, indem man entweder wie Pythagoras die abstracten reinmathematischen Formen oder wie Platon die abstracten logischen Formen so beurtheilt, wie wir die Gegenstände der Sinnesanschauung zu beurtheilen pflegen. Im letzteren Falle wird das Denken mit dem Anschauen, im ersteren Falle werden Träume der Phantasie mit anschaulicher Erkenntniss verwechselt. Der religiöse Mysticismus endlich hält die religiöse Idee für ein Mysterium, in welches durch Vision oder göttliche Inspiration eine Einweihung möglich sei. Da es sich nemlich hier um Dinge handelt, welche die gemeine anschauende Erkenntniss der Menschen nicht erreicht, so müsste dem Propheten eine andere höhere Anschauung, ein göttliches inneres Licht und dessen Erleuchtung zu Hilfe kommen, um diese höheren Erfahrungen zu machen. Da nun aber der Mensch die Wirklichkeit unmittelbar nur sinnesanschaulich erkennt und auch alle Bilder für das Ewige nur von der

Sinnesanschauung entlehnen kann, so spielt der Mystiker in seinen vorgeblichen Enthüllungen der Religionsgeheimnisse nur mit sinnesanschaulichen Bildern, ohne es selbst gewahr zu werden.

Da der wahre Glaube eine reinvernünftige Ueberzeugung ist, so entscheiden wir uns für die Maxime des Rationalismus, müssen aber diesen von seiner fehlerhaften Form des logischen Dogmatismus befreien, denn unter dieser kann er Uebernatürliches (*Supranaturalia*) nur durch Inconsequenz zulassen, indem die Consequenz desselben zum Naturalismus d. i. zur Ableugnung alles Uebernatürlichen führt. Nun entspringen die ewigen Wahrheiten des Glaubens aus der Idee des Absoluten. Der supranaturalistische Character der Idee des Absoluten erhellt aber schon aus ihrem negativen Ursprunge. Der Quell der religiösen Grundwahrheiten unseres Geistes steht daher nicht unter dem Bann der Naturgesetze, sondern er liegt in einem Princip, das diesen gerade entgegengesetzt ist.

Die Ideen des Absoluten deuten durch die verneinende Form ihres Ausdrucks den Menschen undurchdringliche religiöse Geheimnisse an. Das wahre Wesen der Dinge bleibt uns in strengster Bedeutung des Worts Geheimniss. Es ist uns nicht etwa nur ein Scheingeheimniss, in welches als Mysterium durch irgend eine mystische Lehre oder Einweihung der Zugang möglich würde, oder welches durch göttliche Gnade einzelnen auserwählten Menschen offenbart werden könnte, sondern ein Geheimniss, welches keinem menschlichen Geiste entschleiert werden kann, dessen Enthüllung nur durch eine gänzliche Umwandelung unsers Wesens möglich wäre. Denn der Mangel liegt nicht in der Lage unsers Geistes gegen die Welt, sondern in unserm Geiste selbst. Die Anerkennung dieser Geheimnisse des Glaubens als solcher fordert daher keineswegs besondere exaltirte Gemüthszustände und innere Gefühle, sondern im Gegentheil nur ein kaltes, besonnenes Urtheil über die eigene Unwissenheit. Es kommt hier nur auf die bestimmte Nachweisung der Schranken unserer Erkenntniss an, welche das, was Menschen zu wissen vermögen, von dem scheiden, was menschlichen Wissen unerreichbar bleibt.

Durch diese Grenzscheidung wird klar, dass die Naturerkenntniss und ihre Mathematik nur die Hilfsmittel der menschlichen Auffassungsweise der Aussenwelt sind, welche für das ewige Wesen der Dinge selbst keine Bedeutung haben.

§. 94.

Wo sich nur irgend religiöse Ideen zu regen anfangen, da tritt auch gleich der Unterschied einer niederen Menschenwahrheit und einer höheren göttlichen Wahrheit hervor. Jener gehört die sinnliche Wirklichkeit, dieser das Ueberirdische und Uebernatürliche. Im Kindesalter der Menschheit wird dieses Verhältniss nur phantastisch genommen. Bilder und Sagen werden für heilige Lehre gehalten. So gründet sich in dem so natürlichen Gefühle kindlicher Pietät zuerst der Glaube an Ueberlieferung und Autorität. Was die Väter erzählen, hält man für höhere Wahrheit und man traut den Sagen der Väter, weil man meint, dass sie mit den Göttern selbst Umgang gepflogen, oder dass zu ihnen die Götter durch den Mund von Propheten redeten. Aber dieser Glaube muss schwinden, sobald das Selbstdenken erwacht und der Geist fühlen lernt, dass er sich selbst genug sei, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Er fordert dann über den Sinnenschein hinaus eine Wissenschaft der höhern Wahrheit. Diese Forderung erscheint zuerst in den griechischen Schulen der Philosophen in Italien. Pythagoras fand das wahre Wesen der Dinge in den Zahlen und Gestalten, die höhere Wahrheit in der Mathematik. Die Eleaten lehrten: die Sinne zeigen uns Erscheinungen (*φαινόμενα*), denen nur ein trüglicher Schein zukommt; Wahrheit ist einzig im reinen Denken, im *νοούμενον*; es ist daher nur eine Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) im reinen Denken des Einen Unveränderlichen; alles sinnlich Erkannte giebt dem Menschen nur schwankende Meinung (*δόξα*). Man befreit sich durch diese griechische Dialectik aber nicht bloss vom Sinnenschein, sondern isolirt sich dadurch auch von der Wirklichkeit der Dinge. Denn man behält hier nur abstracte leere Formen ohne die

Wesenheit der Dinge. Schon Aristoteles machte durch seine logischen Untersuchungen die Unausführbarkeit eines solchen Beginnens klar. Durch ihn ward die menschliche Wissenschaft zuerst in ihr richtiges Gleis geleitet. Dieser Weg musste sie aber auch dem Naturalismus zuführen.

Der von den Griechen auf dem Wege der Dialectik gesuchten höheren Wissenschaft stellte sich der Glaube des Christenthums entgegen. Dieser ist geschichtlich entstanden aus dem Messiasglauben der Juden, der durch die Beziehung auf das Leben und die Erscheinung Jesu bald eine andere Gestalt erhielt. Dass Jesus von Nazareth der erwartete Messias sei, das war das Evangelium, die frohe Botschaft, die verkündet wurde. Die Messiaswürde Jesu war nicht zu schauen, man konnte nur an sie glauben. Die Jünger „hatten gehofft, er sollte Israel erlösen*)." Ihre Hoffnungen, die durch die Vergangenheit nicht erfüllt worden waren, richteten sich nun auf die Zukunft. In ihren Augen war die irdische Zukunft des Messias durch seinen Tod nicht geschlossen, sondern nur unterbrochen. Man erwartete seine Rückkehr und glaubte, dass der, der vorerst nur als Prophet seines Volkes erschienen sei, nun auch als König, nicht in irdischer Majestät, sondern in der Glorie des Himmels zurückkehren werde. Grosse Naturumwandelungen sollten diese wunderbare Begebenheit begleiten. Durch die Lehre Jesu selbst war die jüdische Theokratie verklärt worden zu der geistig sittlichen Vorstellung von dem Reiche Gottes. Schon die nächste Zukunft, hoffte man, werde die Verwirklichung dieses Gottesreiches auf Erden bringen. In diesen Erwartungen der Parusie war das Christenthum bei seinen ersten Bekennern nur eine kurze, geistig sittliche Vorbereitung auf eine Weltkatastrophe und auf die alsdann folgende neue grosse Zeit des Himmels auf Erden.

Mit diesem Glauben an die Messianität Jesu, seine Auferstehung und baldige Zurückkunft (Parusie) verbanden Paulus und dessen Anhänger philosophische Ideen. Dies konnte nicht wohl geschehen ohne Rücksicht auf die griechische Phi-

*) Luc. 24, 21.

losophie. Bei den Griechen ist πίστις kein religiöser Begriff, dem Platon ist sie nur Ueberzeugung aus sinnlicher Wahrnehmung, dem Aristoteles alle Ueberzeugung überhaupt. Den Griechen konnte die πίστις noch keine religiöse Bedeutung haben wegen der Sichtbarkeit ihrer Götter. Zeus und die Olympier sind Gegenstände der Anschauung (der Einbildungskraft) und nicht des Glaubens. Jehovah dagegen ist ein verborgener Gott, unsichtbar, unkörperlich, ein Geist. Die Religion des Einen Unsichtbaren hat daher ein ganz anderes Fundament als die Religion der vielen sichtbaren Götter, und dieses Fundament ist der Glaube. Sobald Paulus sich mit der griechischen Philosophie auseinanderzusetzen versuchte, musste dieser Punkt besonders scharf hervortreten. Diese Auseinandersetzung giebt er in den Briefen an die Corinther. Der Inhalt der Corintherbriefe dreht sich um den Begriff der σοφία τοῦ θεοῦ im Gegensatze der σοφία τοῦ κόσμου d. i. der Weltweisheit oder Philosophie. Die σοφία τοῦ κόσμου (die Dialectik der Griechen), meint der Apostel, habe Gott und dessen Weisheit nicht erkannt*). Das Evangelium und der Glaube sei aber eine σοφία τοῦ θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, eine heimliche, verborgene Weisheit, die nicht in dialectischen Gründen, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft bestehe**). Denn das, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen, das habe Gott den Gläubigen offenbart durch seinen Geist (πνεῦμα). Denn der Geist erforsche alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Dieser Geist aber sei der Herr***), d. i. Jesus Christus, den er als den Verkünder und Gesandten des wahren Gottes betrachtet. In ihm sei daher zu finden, was der Weisheit der Griechen fehle: Erkenntniss, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung †). In diesem Sinne sagt er: Wir haben nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm; und Einen Herren, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn.

---

*) 1 Corinth. 1, 21.

**) 1 Corinth. 2, 4 u. ff.

***) 2 Corinth. 3, 14.

†) 1 Corinth. 1, 30.

Der Apostel redet dort auf geheimnissvolle Weise auch noch von einem Räthsel, das uns einst gelöst werden soll, und das zu seiner Lehre vom Glauben in der engsten Beziehung steht. „Wir sehen, sagt er, jetzt in einem Spiegel nur ein Räthsel; dann aber, wenn das Vollkommene kommen wird, werden wir das, was für uns zur Zeit noch verborgen ist, von Angesicht zu Angesicht sehen.“ Der Spiegel, welcher den Abglanz des Unsichtbaren und Ewigen widerstrahlt, ist nach der Meinung des Apostels nicht die Sinnenwelt, sondern Jesus, in dem wir den Reflex der Glorie der Gottheit zur Zeit nur noch wie einen Schimmer erblicken, der mehr verhüllt und verbirgt, als erkennen lässt. Dieser Gedanke, den Paulus im dritten und vierten Kapitel des zweiten Corintherbriefes weiter ausführt*), enthält eine Anspielung auf den religiösen

*) Im zweiten Briefe an die Corinther beginnt Paulus damit, dass er die Corinther über das Amt belehrt, das ihm und seinen Amtsgenossen, dem Silvanus und Timotheus zu Theil geworden ist und das eben darin besteht die σοφία τοῦ θεοῦ ἐν μυστηρίῳ zu verkünden. Er bespricht die Vorzüge, die dieses Amt vor dem des Moses habe und er deutet an, dass ihnen auch das nicht fehle, was man beim Moses als das Zeichen seiner göttlichen Sendung ansah. Dieses Zeichen war aber, dass sein Angesicht glänzte von dem Widerschein der Glorie Gottes, als er von dem Gipfel des Sinai herabstieg, wo er Gottes Offenbarungen empfangen. Einer solchen höhern Erleuchtung rühmt sich auch der Apostel Kap. 4, 6: Gott, der da hiess das Licht aus der Finsterniss hervorleuchten, der hat in unsern Herzen ein Licht angezündet zur Erhellung der Erkenntniss der Glorie der Gottheit in dem Angesichte Christi. Dieses Licht, welches von Gott angezündet ward und welches hell machte, was vorher verdeckt und dunkel war (nemlich die durchs Evangelium verkündete Herrlichkeit Christi, die man nicht sah) ist nicht der Glaube, sondern es sind die hohen Offenbarungen und innern Gesichte, deren sich der Apostel Kap. 12 rühmt als eines besondern χάρισμα. In demselben Sinne sagt er 3, 18: Wir alle (d. i. er und seine Amtsgenossen) spiegeln die Glorie des Herren mit aufgedecktem Angesicht zurück und wir werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern, als vom Herrn, der der Geist ist d. i. was wir jetzt nur als Bild in uns sehen (die Verklärung Christi) das werden wir einst selbst wirklich werden durch die Verwandelung, nemlich verklärte Wesen. Der Apostel will damit sagen, dass sie, die Gesandten des Herren, dasselbe Zeichen göttlicher Sendung wie Moses an sich trügen und zwar in noch höherer Weise als innere Erleuchtung. Aber auch dieses in-

Ideenkreis der Juden, wonach Jehovah in einem Lichte wohnt, da Niemand zukommen kann und dessen überirdischen Glanz ein sterbliches Auge nicht zu ertragen vermag. Dies ist die göttliche Lichtwolke. Dieser Lichtglanz Gottes, die Schechina (δόξα τοῦ θεοῦ) genannt, der wie die alte fromme Sage erzählt schon nach der Gesetzgebung auf dem Sinai das Antlitz des Mosis als Widerschein verklärte, so dass er es mit einer Decke verhüllen musste, um das Volk nicht zu blenden, reflectirt nach der Meinung des Paulus mit überschwenglicher Klarheit in Christus wieder. Wenn wir nach der Zurückkunft Jesu werden verwandelt werden, so wie er selbst schon verwandelt worden ist durch seine Auferstehung, dann wird das Glauben zum Schauen werden, dann wird gleichsam die Decke Mosis hinweggenommen und wir werden die Gottheit selbst von Angesicht zu Angesicht sehen und nicht mehr bloss den Widerschein ihrer Glorie in ihrem Gesandten. Dies ist das paulinische Räthsel und seine Lösung. Die Darstellung der Sache bleibt allerdings beim Paulus an den religiösen Mythenkreis der Juden gebunden, aber hinter seiner symbolisirenden Auffassung dieser Bilder steht doch durch die Beziehung des Sinnlichen auf das Uebersinnliche, wenn auch ihm selbst unbewusst, der transcendentale Idealismus verdeckt dahinter. Christus, der Gesandte und „das Ebenbild Gottes"*) ist ihm eine sinnliche Erscheinung des übersinnlichen göttlichen Wesens, er erwartet ein besseres, höheres Sein, das Vollendete, und wenn er dasselbe auch nicht als das ewige Sein und Wesen der Dinge voraussetzt, sondern als etwas betrachtet, was bei der bald zu erwartenden Wiedererscheinung Christi zeitlich durch grosse Naturverwandelungen in der Zukunft herbeigeführt werden würde, so ist dies doch nur ein Bild für die Sache selbst.

Der Glaube ist dem Paulus eine sittliche That des Menschen, die ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wird und wofür

---

nere Licht ist ihm ein besonderes Gnadenzeichen, ein vorzügliches χάρισμα, dessen subjective Bedingung der Möglichkeit der Erlangung der Glaube ist.

*) 2 Corinth. 4, 4.

er zum Lohn die pneumatischen Gaben, die Charismen, von Oben empfängt, unter denen die ἀγάπη am höchsten steht. Er schildert ihn als das Vertrauen nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft, selbst gegen den Augenschein, so wie er als Beispiel den Glauben Abrahams an Gottes Verheissungen dafür anführt, dessen Glaube sich nicht auf Wahrscheinlichkeiten gründete, sondern aller Wahrscheinlichkeit zuwider war. Demgemäss unterscheidet er den Wandel im Glauben, von dem Wandel im Schauen d. i. ein Leben im Hinblick auf das Unsichtbare, Ewige von einem Leben, welches dem Zeitlichen und Sichtbaren gewidmet ist. Longinos nennt den Glauben die Voraussetzung einer unerweislichen Lehre und meint Paulus habe zuerst die Religion in dieser Weise dargestellt. Und in der That ist die Lehre des Paulus, dass Jesus durch seinen Versöhnungstod die Menschheit erlöset habe und nun in der Herrlichkeit des Himmels zurückkehren werde, um die Vollendung der Dinge herbeizuführen, weder zu erweisen, noch in der Anschauung darzuthun.

Noch philosophischer und allgemeiner als Paulus bestimmt der Verfasser des Hebräerbriefes das Wesen des Glaubens. „Glaube, sagt er Kapitel 11, ist der Grund (das Fundament) der Hoffnungen und das Beweismittel von den unsichtbaren Dingen. › Im Glauben denken wir, dass die Aeonen durch das Wort Gottes geordnet seien, in dem Unsichtbaren das Sichtbare geworden sei.“ Die beiden Artikel des Glaubens sind ihm: das Dasein Gottes und die Weltschöpfung aus Nichts. Jesus ist nur der Anfänger und Vollender dieses Glaubens, aber nicht der Gegenstand desselben. Dieser Glaube ist ihm wie dem Paulus eine sittliche Macht und die Quelle aller guten Werke sowie des Heils.

Der Glaube und der stete Gedanke an die Gegenwart eines auch in das Verborgene sehenden und nach strenger Gerechtigkeit richtenden Gottes gab der Gottesfurcht (ὁσιότης) der Christen einen ganz andern Character als sie bei den Heiden hatte. Der Christ fürchtet seinen Gott, nicht weil er sein äusseres Schicksal ihm günstig oder ungünstig wenden kann, sondern weil er in das Innere seiner Gedanken und Gesinnun-

gen blickt, weil er die Reinheit oder Unlauterkeit der Triebfedern der menschlichen Handlungen durchschaut und darnach einen Jeden richtet. Daher tritt hier an die Stelle der äussern Reinigung und Sühne durch Opfer und den Göttern dargebrachte Gaben die *μετάνοια* d. i. die innere Reinigung des Herzens, die Umkehr der Gedanken von dem Irdischen aufs Himmlische, vom Endlichen aufs Ewige. Der Christ erwartet von seinem Gotte nicht sowohl das Gelingen eines irdischen Unternehmens oder ein freundliches Geschick im Erdenleben, als vielmehr das Heil seiner Seele im ewigen Leben.

Luther, der Wiederhersteller der paulinischen Lehre und der entschlossene Vertheidiger der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke, hat seine Ansicht vom Glauben am schärfsten in der Schrift vom unfreien Willen ausgesprochen. „Der Glaube, sagt er hier, kann nicht statt haben, es sei denn Alles, was ich glaube, verborgen und unsichtbar: denn was ich sehe, das glaube ich nicht. Es kann aber ein Ding nicht tiefer verborgen sein, denn wenn es widersinnig scheint, und ich gleich anders in der Erfahrung vor Augen sehe, fühle und greife, als mich der Glaube weiset.“ Hier lehrt Luther aufs Bestimmteste nicht bloss die Verschiedenheit, sondern den Widerstreit des Glaubens mit der Wissenschaft und der Anschauung, und er findet gerade darin den Grund davon, dass die Sachen des Glaubens für uns ein Geheimniss sind und bleiben. Diese Ansicht ist in vollkommener Uebereinstimmung mit unserer Lehre von dem negativen Ursprung der Ideen des Absoluten und sie erhält durch diese erst ihre wissenschaftliche Rechtfertigung und Begründung. Luther würde gewiss überrascht worden sein, wenn ihm Jemand hätte begreiflich machen können, dass die Philosophie zu demselben Resultate führe, das er auf dem Standpunkte der scholastischen Bildung seiner Zeit als eine höhere Offenbarung betrachtete.

Luther entwickelt diese seine Ansichten im Streit mit Erasmus über eine Glaubensidee, über die religiöse Idee der Freiheit. Die Freiheit des Willens ist die Bedingung der Möglichkeit des Guten und Bösen. Erasmus behauptete die Frei-

heit, Luther die Knechtschaft des Willens. Erasmus macht den Einwand, dass die Unfreiheit des Willens die Tugend aufheben, eine sittliche Besserung unmöglich machen würde. Luther antwortet: Niemand soll sich bessern, sondern nur seine Unfähigkeit erkennen. Erasmus findet es mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, dass er von den Menschen, wenn sie nicht frei seien, fordere, sie sollten ein tugendhaftes Leben führen. Luther antwortet: „Eben darum thue Gott das Verkehrte, scheine ungerecht, hart, tyrannisch, um unsern Glauben zu prüfen. Wenn das Wesen Gottes durch die Vernunft (d. i. nach unserer Art es auszudrücken: aus wissenschaftlichen Principien) erkannt werden könnte, so brauchte man den Glauben nicht. Weil aber die Vernunft (d. i. Wissenschaft) das nicht könne, so finde der Glaube statt, so könne man den Glauben üben an so widersinnigen Lehren." Diesem merkwürdigen Streite liegt augenscheinlich die dritte Antinomie zu Grunde und er kann nur geschlichtet werden durch den transcendentalen Idealismus. Luther hat darin recht, dass er hier ein Mysterium des Glaubens vor sich sieht, aber noch unbekannt mit dem Unterschiede von Erscheinung und Sein an sich, irrt er darin, dass er die Freiheit gänzlich leugnet, da doch gerade die transcendentale Freiheit (und nicht, wie Luther will, die Knechtschaft) der Gegenstand des religiösen Glaubens ist. Erasmus, der die Freiheit richtig behauptet, irrt aber darin, dass er sie wieder in die Natur versetzt, während sie doch aller Naturnothwendigkeit entgegengesetzt ist. So haben Beide Recht und Unrecht zu gleicher Zeit. Denn an sich ist der Wille frei, so wie er uns aber zur Erscheinung kommt, steht und wirkt er unter Naturgesetzen. Das Erstere können wir nur glauben, aber das Letztere wissen wir.

Mit der paulinischen Lehre vom Glauben und mit dem Bau der Kirche auf den Fels des Glaubens war ein grosses Räthsel in die Culturgeschichte geworfen worden: die Verständigung der Wissenschaft mit dem Glauben. Es war für die Philosophie mit grossen Schwierigkeiten verbunden, den Glauben wissenschaftlich anzuerkennen und ihn nicht von Autoritäten, sondern aus der Vernunft selbst abzuleiten. Man

nennt eine Erkenntniss wissenschaftlich, wenn sie eine Form der systematischen Einheit an sich hat. Eine Erkenntniss hat aber eine systematische Form, wenn ihre Behauptungen aus Grundsätzen (Principien) folgen. Die Behauptungen einer Wissenschaft werden aber aus ihren Grundsätzen durch Schlüsse abgeleitet. Die Verbindung durch Schlüsse nennt man Beweise. Zum Wesen einer Wissenschaft gehört daher, dass sie ihre Behauptungen beweisen könne. Ein solches Beweisverfahren forderte man früher auch für die sittlichen und religiösen Wahrheiten. Man suchte Beweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, für das Gute und Rechte. Dadurch verloren aber diese Behauptungen den Character von Glaubenswahrheiten und wurden zu Lehrsätzen der Wissenschaft. Die Glaubenswahrheiten sind die Grundwahrheiten der Religion, aber keine abgeleiteten Wahrheiten, keine wissenschaftlichen Lehrsätze, die bewiesen werden könnten.

Dieses Vorurtheil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens wurde in Deutschland fast gleichzeitig von zwei Seiten her angegriffen und erschüttert, durch Jacobi und durch Kant. Jacobi wurde im Streite mit Mendelssohn durch die einfache logische Betrachtung geleitet: alle Beweise werden durch Schlüsse geführt, jeder Schluss aber leitet die Gewissheit seines Schlusssatzes nur von seinen Voraussetzungen ab. Die letzten und höchsten Voraussetzungen müssen daher unerweisliche, unmittelbar gewisse Grundwahrheiten sein. Wie können wir, sagt er, nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen. Dies führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst*)." „Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fliessen Wahrheit und Gewissheit auf das zu beweisende herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn**)."

*) Jacobis Werke. Bd. IV. S. 210. **) A. a. O. Bd. III. S. 367.

„Alle Menschen nennen Etwas inwendig und im Voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wornach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen könnten, ohne dass es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. Ein Dämmerlicht öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Es ist eine anbrechende Morgenröthe*).“ Diese unmittelbare Gewissheit nannte er Glaube oder Offenbarung. Allein hier ist die Bedeutung des Wortes zu weit genommen. Denn aus dieser Quelle unmittelbarer Gewissheit fliessen noch gar viele andere Wahrheiten, welche uns eine Einsicht gewähren, und welche gar nicht zu den religiösen Ueberzeugungen gehören. Unmittelbarkeit der Erkenntniss findet sich in der Sinnesanschauung ebenso gut wie bei den religiösen Ideen. Der Missgriff, den Jacobi hier begeht, hat ihn gehindert, die wahre Natur des Glaubens richtig zu erkennen. Jacobi nennt den Glauben ein Urlicht der Vernunft, das das Verborgene offenbare. Die Natur verberge Gott, das Uebernatürliche im Menschen allein offenbare ihn. Der Mensch ahnet den Verborgenen in der Natur, vernimmt ihn in seiner Brust und betet ihn an in seinem Herzen. Die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist keine äussere in Bild und Wort, sondern eine innere im Gefühl**). Der Ausdruck: „Licht der Vernunft“ ist ein falsches Bild, um den wahren Character der ursprünglichen Offenbarungen zu bezeichnen, das Jacobi gehindert hat, die ursprünglich dunkle unmittelbare Erkenntniss der Vernunft zu erkennen. Licht macht allerdings das Dunkel hell, aber die metaphysische Erkenntniss unserer Vernunft besitzt keine eigene Klarheit, sondern ist ursprünglich dunkel und wird erst durch das Licht des Verstandes hell und aufgeklärt. Wir bedürfen dieses Lichtes, nicht um das Dunkel ausser uns, sondern um das Dunkel in unserem eigenen Innern aufzuhellen. Im heiligen Dunkel leben in uns die Ideen des Glaubens als Grundgedanken aller Andacht, aller Achtung und Verehrung,

*) Bd. IV. Vorrede XIX. **) Bd. IV. Vorrede.

und erst durch die reflectirende Thätigkeit des Verstandes treten sie mittelbar oder unmittelbar vor das Licht des Bewusstseins. Jacobis „Offenbarung im Gefühl" dagegen ist eine unmittelbar klare und positive Erkenntnissweise. Das letztere widerstreitet dem negativen Ursprunge der Ideen, das erstere beruht darauf, dass er das Verhältniss der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft zum Bewusstsein (dem denkenden Verstande) nicht verstand. Das, was er Vernunft nennt, ist nicht eigentlich die ursprüngliche Selbstthätigkeit des Geistes im Erkennen, d. i. das Vermögen der Principien, der Quell der nothwendigen Wahrheiten, sondern ein besonderer Sinn oder Wahrnehmungsvermögen für das Uebersinnliche; also eine Art der αἴσθησις und nicht νοῦς. Daher bekommt seine Lehre vom Glauben einen mystischen Anstrich*).

Nicht so einfach logisch steht die Sache bei Kant. Seine Betrachtungsweise verwickelt ihn in eine Dialectik, welche ihn allen Chikanen der Scholastik preissgiebt. Jacobi greift nemlich das Vorurtheil der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens direct an. Kant dagegen lässt die Voraussetzung, dass jede nothwendige Wahrheit bewiesen werden müsse, eigentlich gelten, und zeigt nur indirect, dass man bei den idealen Wahrheiten dieser Forderung nicht nachkommen könne, indem alle Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Trugschlüsse sind. So zerstört er eigentlich das Gebäude der Leibnitz-Wolffschen Metaphysik auf ihrem eigenen Fundamente, ohne jedoch dieses Fundament selbst, nemlich das Vorurtheil für die Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens, zu untergraben. Durch die Nachweisung der Nichtigkeit aller Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ist aber auch das Wissen um diese Dinge aufgehoben. Und in der That musste Kant das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen. Die

*) Ich verweise hierüber auf meine Bemerkungen über F. H. Jacobi und seine Lehre in den Abhandlungen der Fries'schen Schule. Heft II. S. 79 ff.

Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, haben in der That nicht Erweiterung, sondern wenn man sie näher betrachtet, Verengung unsers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolge, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit über Alles zu erweitern drohen, und dadurch, dass sie auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Es kann sich daher erst durch die Grenzbestimmung unserer sinnlich beschränkten Vernunft jenseits des Feldes des Wissens das Gebiet des Glaubens zeigen. Dabei hat Kant das grosse Verdienst, dass er zuerst die transcendentalen Ideen als die wahren Principien oder die wahren Artikel des Glaubens nachgewiesen hat. Aber seine Erörterung der Natur des Glaubens ist nicht frei von der Verwechselung des logischen mit dem metaphysischen Glauben. Er erklärt den Glauben für das Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden, objectiv aber unzureichenden Gründen. Die objective Zulänglichkeit besteht aber nach ihm darin, dass der Grund der Einstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander, auf dem Objecte selbst als ihrem gemeinschaftlichen Grunde beruhe, wodurch die Wahrheit des Urtheils bewiesen werde. Daher er meint, dass die subjective Zulänglichkeit der Gründe beim Glauben nur Ueberzeugung für mich, dagegen die objective Zulänglichkeit der Gründe beim Wissen Gewissheit für Jedermann gewähre. Demnach wäre der Glaube bloss unvollständige Begründung des Urtheils d. i. nur logischer Glaube. Die subjective Zulänglichkeit der Gründe des Glaubens, lehrt er dann weiter, bestehe aber in einer Absicht, sei es der Erlangung der Einsicht oder der Beförderung der Sittlichkeit. Ein Glaube der erstern Art sei die Ueberzeugung von dem Dasein der Bewohner anderer Weltkörper oder dem Dasein Gottes, inwiefern man dasselbe in der Absicht voraussetze, einen Leitfaden in der Nachforschung der Natur zur Erklärung ihrer zweckmässigen Einheit zu haben. Eine solche theoretische Annahme aber eine Hypo-

these zu nennen, sei schon zu viel gesagt; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muss ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, dass ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf. Daher habe dieser doctrinale Glaube, wie er ihn nennt, auch etwas Wankendes an sich; man werde öfters durch Schwierigkeiten, auf die man durch Speculation komme, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich zu demselben immer wieder zurückkehre.

Ganz anders sei es mit dem moralischen Glauben bewandt, den nichts wankend machen könne, weil sonst meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein. Diesen Glauben erklärt er für die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen. Glaube ist daher ein freies Fürwahrhalten im Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes. Der Zweck ist durch das moralische Gesetz unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nemlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei. Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist daher mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, so wenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche hierbei ist, wie Kant selbst sagt, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Bei dem moralisch Indifferenten wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloss eine Aufgabe für die Speculation. Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn obschon dem Unmorali-

schen gute Gesinnungen fehlen, so bleibt ihm doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als dass er wenigstens keine Gewissheit vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei. Und dies kann er nicht, weil er die Unmöglichkeit von beiden nicht beweisen kann. Also bleibt doch ein Glaube übrig, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnung, aber doch das Analogon derselben bewirkt, indem er den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten kann.

Diese Kantische Lehre vom moralischen Glauben, so besonnen und so ansprechend sie auch scheint, ist dennoch nicht fehlerfrei. Die Moralität der Gesinnung und die Anerkennung der sittlichen Wahrheit kann wohl subjectiv der Grund des Bewusstseins um die religiöse Wahrheit, aber nicht objectiv der Grund der Giltigkeit und Möglichkeit d. i. der Beweisgrund derselben sein. Es wird also hier ein bloss regressiver Gedankengang von den sittlichen zu den religiösen Wahrheiten, der nur den Nachweis der Wirklichkeit der letztern in uns liefern kann, für eine wirkliche Begründung d. i. für einen Beweis der letztern aus den erstern gehalten*). Dann aber

*) Die Pointe des moralischen Beweises ist diese. Es wird mir im Sollen ein Zweck mit Nothwendigkeit aufgegeben, der doch eigentlich nicht mein Zweck ist, von dem ich mich aber nicht losmachen kann. Wenn sich die Weltregierung desselben nicht annehme und ihn auch zu dem ihrigen machte, so würde er ausser mir ohne Realität und Bedeutung sein. Also kann er Realität und Bedeutung ausser mir nur durch Gott und Unsterblichkeit bekommen.

Der Widerspruch der ohne Gott und Unsterblichkeit im Sollen liegt, ist aber kein logischer, sondern nur ein Widerstreit der Zwecke. Die Nichtexistenz der Gottheit und der Unsterblichkeit würde keinen logischen Widerspruch in die Annahme des Sittengesetzes bringen, sondern nur für mich Zweckwidrigkeit in die Welteinrichtung. Der Beweisgrund im Schluss ist also eigentlich die vorausgesetzte Zweckmässigkeit in der Welteinrichtung d. h. ich setze die Realität des höchsten Gutes oder den Grundsatz der besten Welt schon voraus, und schliesse daraus erst auf das Dasein Gottes. Aber die Realität des höchsten Guts (der platonischen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) und das Dasein Gottes sagen mir im Grunde eins und dasselbe, der ganze Beweis ist ein ὕστερον πρότερον aus der ursprüng-

läuft durch das Ganze die Verwechselung des logischen mit dem metaphysischen Glauben. Der letztere hat dieselbe vollständige Gewissheit wie das Wissen und enthält nicht bloss Ueberzeugung für mich, sondern Gewissheit für Jedermann, denn er ist vom Wissen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Fürwahrhalten durch Interesse aber, sei dieses auch ein speculatives Interesse der Vernunft oder sogar ein praktisches Interesse derselben, ist nur der logische Glaube; denn er trägt seine Gewissheit nicht unmittelbar in sich selbst, sondern entlehnt sie von einem Interesse d. i. einem subjectiven Motiv und das Gewicht des letztern wird den Grad der Gewissheit des erstern bestimmen. Betrachten wir aber die Sache genauer, so zeigt sich, der Glaube an das Dasein der Bewohner anderer Weltkörper ist ein Glaube ganz anderer Art als der Glaube an das Dasein Gottes. Jener betrifft eine zufällige Wahrheit, die noch innerhalb der Grenze möglicher Erfahrung liegt, während dieser eine nothwendige Wahrheit zum Gegenstand hat, die gänzlich ausserhalb der Grenze der Möglichkeit der Erfahrung liegt. Dort kann man nach Wahrscheinlichkeitsgründen urtheilen, wie sie die Analogie aus dem Zusammenhange der Erfahrung an die Hand giebt. Hier kann von Wahrscheinlichkeit überhaupt gar nicht die Rede sein. Auch findet die Annahme eines weisen Welturhebers zum Zweck der Naturforschung nur unter der Voraussetzung statt, dass Endursachen in der Natur zulässig seien. Sobald man den Irrthum in Kants Ansicht von der objectiven Teleologie der Natur erkannt hat, verschwindet diese Illusion. So erscheint der Glaube an die Gottheit und die Unsterblichkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft nicht eigentlich, wie es sein sollte, als das Ende und der Schlussstein der Lehre, sondern als eine blosse Zugabe für das Leben, bei welcher die Ueberzeugung nur durch eine wohl an sittliches Interesse gebundene Reflexion bestimmt wird, deren Maximen aber doch mit Wahr-

lichen Ueberzeugung, dass die Welt die beste sei, weil sie das Werk Gottes ist. Mein Interesse für das moralische Gesetz figurirte bloss in dem Beweise ohne dabei nöthig zu sein.

scheinlichkeitsschlüssen die grösste Aehnlichkeit behalten. Dies kann nicht das letzte entscheidende Wort in der Sache sein.

Kant glaubt in seinen Postulaten der praktischen Vernunft an Gottes Dasein und die Unsterblichkeit, weil sie Bedingungen der Möglichkeit einer sittlichen Weltordnung seien und er von der sittlichen Wahrheit unmittelbar überzeugt sei. Kant glaubt also erstlich an die Wahrheit der Sittenwelt und aus diesen Glauben leitet er zweitens den Glauben an Gott und Unsterblichkeit ab. Den Glauben an die Sittenwelt hat er in seiner Lehre vom kategorischen Imperativ ausführlich behandelt. Diese Lehre kommt auf folgende Grundgedanken zurück. Das moralische Gesetz gilt erstens unbedingt d. i. es gebietet ohne Rücksicht auf die Bedingungen der Ausführbarkeit (deshalb nannte es Kant den kategorischen Imperativ); zweitens unmittelbar, durch sich selbst und nicht um eines andern willen; drittens ohne alle sinnliche Nöthigung rein *a priori*. Kraft desselben wissen wir, was gut und recht ist, auch ohne dass es uns Jemand gesagt hätte. Wir werden dessen in uns selbst inne und schöpfen es nicht aus äusserer Erfahrung und fremder Belehrung. Wenn nach dem die Frage ist, was sittlich gut und recht ist, so beruft sich Niemand auf Autorität, man appellirt an keine fremde Instanz, sondern man beruft sich auf eine Stimme in seinem eigenen Innern, die dictatorisch entscheidet und von der man dennoch gewiss ist, dass sie in jedem andern Menschen ganz auf die gleiche Weise spricht. Diese Stimme ist das Sittengesetz, von dem schon Paulus sagt, dass es der Schöpfer jedem Menschen ins Herz geschrieben habe. Wir sollen also handeln im Vertrauen auf eine Wahrheit, die uns nicht die Sinne aufdringen, die wir im Gegentheil gar nicht in der Sinnenwelt antreffen, deren Gewissheit wir nur in uns selbst vernehmen. Das Sittengesetz gilt nicht wie ein Naturgesetz, es hat in der Natur gar keine Bedeutung, sondern versetzt uns in eine andere höhere Ordnung der Dinge. Diese höhere Ordnung der Dinge kann nun, wie Kant lehrt, nicht ohne Unsterblichkeit der Seele und Gottheit bestehen. Aber wodurch können wir einsehen: „dass Gott und Unsterblichkeit Bedingungen der sittlichen Weltord-

mung seien?" Das hat Kant nicht tiefer erfragt. Diese Einsicht betrifft eine Wahrheit aus Ideen, sie folgt also weder aus Erfahrung noch aus dem mathematischen Schematismus der Kategorieen. Nun wird hier zwar Anfangs die Giltigkeit des Sittengesetzes als unmittelbare, unumstössliche Wahrheit angekündigt, nachher aber wird doch die sittliche Ordnung der Dinge noch neben diesem Sittengesetz von andern Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängig gemacht. Aus welchem von dem Sittengesetz verschiedenen Gesetze fliessen nun diese? Wo kommen die religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit neben den sittlichen Ueberzeugungen her? Die Einsicht: „dass Gott und Unsterblichkeit Bedingungen der sittlichen Weltordnung seien," enthält nemlich die speculativen Ideen der Gottheit und Unsterblichkeit, sie kann also nicht einzig praktisch entspringen, sondern muss schon einen speculativen Grund haben; und welcher ist dieser? Darauf fehlt bei Kant die Antwort. Er hat sich auf den speculativen Vernunftglauben, auf den unmittelbaren Quell unsers Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht hindurchfinden können.

Der Grund dieser mangelhaften Ausbildung der Glaubenslehre liegt auch hier wieder in Kants falscher Ansicht von der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss, und was damit aufs engste zusammenhängt, seiner unvollständigen Lehre von der Begründung der Urtheile. Er setzt nemlich voraus: alle solche Begründung geschehe, wo nicht von sinnlicher Anschauung die Rede ist, durch Beweisführung. Daher traut seine Kritik den Sinnesanschauungen wohl für die Erscheinung, die Giltigkeit der Naturbegriffe aber soll durch transcendentale Beweise begründet werden; die Giltigkeit der Ideen wird für unentscheidbar erklärt, weil sie solcher Beweise ermangeln, und die Glaubenslehren sollen durch moralische Beweise gestützt werden.

Gegen diese logische Form der Begründung aller nothwendigen Wahrheiten durch den Beweis steht aber ganz einfach Jacobis Bemerkung. Jeder Beweis ist ja nur Vermittler, er leitet Urtheil von Urtheil ab. Die Grundurtheile können

nicht bewiesen werden. Hier fehlt also die Auskunft über den unmittelbaren Anfang, den Grund aller philosophischen Ueberzeugung. Kant hat sich fälschlich den Vortheil schon darin vergeben, dass er die Giltigkeit der Kategorieen von der anschaulichen Erkenntniss erst abhängig macht, anstatt die in ihnen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direct als einen wirklichen Bestandtheil unserer Erkenntniss nachzuweisen. Die Wahrheit, welche durch die Begründung unserer Erkenntnisse erst gewonnen wird, besteht gar nicht unmittelbar in der objectiven Giltigkeit der Erkenntnisse, sondern setzt diese schon voraus. Diese objective Giltigkeit der unmittelbaren Erkenntniss selbst ist keine Aufgabe der Begründung der Urtheile, sondern eine Thatsache (Factum) der inneren Erfahrung, wofür die Gründe der Möglichkeit allerdings zuletzt in der Abhängigkeit der Erkenntniss vom Sein ihres Gegenstandes liegen. Dagegen wenn wir das Wahre vom Falschen unterscheiden, und Gründe von Erkenntnissen in Anschauung, Erinnerung oder Urtheil angeben, so machen wir nicht jene Abhängigkeit der Erkenntniss von ihrem Gegenstande zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit, sondern wir zeigen nur, dass gewisse Verbindungen unserer Vorstellungen wirklich Erkenntnisse seien. Dabei aber setzen wir die eigenthümlichen Merkmale einer Erkenntniss nicht in ihre objective Giltigkeit, sondern in gewisse subjective Beschaffenheiten derselben als unserer Vorstellungen, welche durch die Selbstbeobachtung bestimmt werden können. Es handelt sich also hierbei nicht um eine Begründung der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss d. i. um eine Vergleichung der Erkenntniss mit dem Sein ihres Gegenstandes, sondern nur um eine Vergleichung der mittelbaren Erkenntniss unsers Bewusstseins mit der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft, welche thatsächlich in uns liegt.

Diese Unterscheidung der Begründung der Urtheile von der unmittelbaren objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss birgt zugleich den einfachen Entscheidungsgrund für die Lehre von dem speculativen Glauben unserer Vernunft in sich, welcher im Gegensatz gegen die Wissenschaft die festeste Ueber-

zeugung der menschlichen Vernunft und für den Menschen der Grundstein und alleinige Widerhalt aller Gewissheit ist. Das Wissen ist ja nur die ursprünglich sinnliche Erkenntniss, der Glaube hingegen die ursprüngliche Ueberzeugung aus dem Selbstvertrauen unseres Geistes. Offenbar aber steht diese Ueberzeugung des Vertrauens unserer Vernunft, dass sie der Wahrheit empfänglich sei, höher als alle sinnliche Belehrung. Denn wenn die Vernunft sich selbst nicht trauen dürfte, wem sollte sie dann sonst noch trauen; und wie könnte sie dann durch die Sinne zur Wahrheit geführt werden? Es ist dem Menschen die erste Wahrheit in dem, dessen der Geist in ihm selbst gewiss ist, das sich ihm von selbst versteht; nur kraft dessen vermag er auch sinnlicher Belehrung zu folgen.

§. 95.

Es giebt etwas Höheres in uns und über uns. Das ist kein Phantom, sondern eine nothwendige Ueberzeugung unserer Vernunft, — eine Ueberzeugung, zu der die menschliche Vernunft kommen muss, weil sie die Schranken ihrer eigenen Erkenntniss erkennt. Diese Schranken kündigen sich schon dem Gefühl an und die ausgebildetste Reflexion stösst wiederum auf sie. Es lebt also in jedem Menschen das Bewusstsein der Beschränktheit seiner Erkenntniss, mag dies Bewusstsein nur im Gefühl bestehen oder zur vollen Klarheit der Begriffe ausgebildet sein. Darum müssen wir unserer Erkenntniss des beschränkten Seins das unbeschränkte Sein der Dinge an sich selbst entgegensetzen. Hier trennen sich aber die Wege. Einige meinen durch Wissenschaft zu diesem Sein der Dinge an sich gelangen zu können; andere halten dafür, der Wissenschaft sei der Weg dahin versperrt, der Mensch besitze zwar eine unmittelbar gewisse Ueberzeugung von dem Dasein dieses Höheren, aber ohne Anschauung und ohne Beweis. So tritt Glaube und Wissenschaft einander entgegen. Wir entscheiden uns nun rücksichtlich der Erkenntniss dieses Höheren für den Glauben gegen die Wissenschaft, zugleich aber auch dafür,

dass der Glaube in unserer eigenen Brust geboren, und nicht von Aussen überliefert werde. So lange man die Quelle der religiösen Wahrheit im eigenen Geiste noch nicht kennt, sucht man sie draussen in fremdem Wort und fremder Belehrung. Die religiösen Ideen vermengen sich dann unvermeidlich mit Mythen. Sagen von dem Umgange Gottes und seiner Engel mit den Vorvätern werden als heilige Lehre betrachtet. Die Hoffnung auf die zeitliche Erfüllung früherer Verheissungen wird mit der ewigen Hoffnung verwechselt. Allein der wahre Glaube ist eine Sache der Vernunft und nicht der Ueberlieferung: Die wahren Principien desselben sind die Ideen des Absoluten und keine Offenbarungen erleuchteter Seher.

An religiöse Lehren kann man also glauben entweder im Vertrauen auf seinen Lehrer und die Ehrwürdigkeit der Ueberlieferung oder im Vertrauen auf seine eigene Einsicht. Wissenschaftlich steht das letztere offenbar höher als das erstere. Diese Erhebung der eigenen Einsicht über die blosse Tradition wird nun sehr leicht mit der Forderung der Erhebung eines höheren Wissens über den Glauben verwechselt. Daher kommt der Unterschied der Gnostiker und Pistiker.

Wenn wir die Begriffe *πίστις* und *γνῶσις* einander entgegensetzen, so kann dieser Gegensatz nicht wohl etwas anderes bedeuten, als was in unserm Gegensatz von Glauben und Wissen liegt. *Γνῶσις* ist Erkenntniss (Wissen) und *πίστις* eine Ueberzeugung aus Vertrauen ohne Erkenntniss d. i. ohne Anschauung. Denn zur Bestimmtheit der Erkenntniss gehört die Verbindung von Begriff und Anschauung. Das Wissen hat zu seiner Unterlage jederzeit die Anschauung. Wir erkennen z. B. den Sternenhimmel, wir sehen ihn. Der Blindgeborene sieht und erkennt ihn nicht, er glaubt an das Dasein desselben. Die Ueberzeugung des Blindgeborenen gründet sich nicht auf eigene Anschauung, sondern auf das Vertrauen, das er in die Aussage seiner Mitmenschen setzt. Gesetzt nun es hätten in der Vorzeit einige besonders bevorzugte Männer gelebt, welche in Bezug auf Gott und die göttlichen Dinge sehend gewesen wären, welche einen besondern Sinn dafür und daher auch eine Anschauung davon beses-

sen hätten, die gesammte übrige Menschheit aber sei blind in diesen Dingen, so würden wir von Gott und den göttlichen Dingen keine andere Kunde haben, als die, welche uns durch die Aussagen jener Männer zugekommen ist. Wir würden von Gott und den göttlichen Dingen zwar nichts wissen, weil wir sie nicht selbst erkennen, aber wir würden an sie glauben und dieser Glaube würde sich auf das Vertrauen gründen, welches wir den Aussagen jener Männer schenken. Dies war nahebei die Ansicht der urchristlichen Kirche. Man war der Meinung, dass Männer von grossen Gaben und Gnaden eine Erkenntniss der göttlichen Dinge durch eine besondere Erleuchtung von Oben erlangt hätten, ihre Erleuchtung von Oben bezeugten sie aber vor andern durch Weissagungen und Wunder, was man noch zu des Origenes Zeiten den Beweis des Geistes und der Kraft nannte. Ihre Offenbarungen bezogen sich aber vorzugsweise auf die Botschaft, welche die christlichen Sendboten in der römischen Welt verbreiteten, auf das Evangelium von dem gekreuzigten Messias und seiner Zukunft. Dadurch bildete sich allmälig ein bestimmter Kreis von Glaubenssätzen, den man die *Regula fidei*, das Glaubensbekenntniss nannte. Diese *Regula fidei*, welche den eigentlichen Inhalt der christlichen Lehre, die Hauptsätze des Christenthums enthielt, wurde auch das *Symbolum* genannt, nicht, um damit anzuzeigen, dass sie nur einen sinnbildlichen Ausspruch der Glaubenswahrheiten enthalte, sondern weil sie das war, woran die Christen sich gegenseitig erkannten, das Kennzeichen oder Wahrzeichen der Christen. Die *Regula fidei* wurde nemlich lange Zeit wie ein Geheimniss vor den Augen der Heiden bewahrt und sie durfte anfangs, wie noch Augustin bezeugt, nicht aufgeschrieben werden. Sie wurde nur mündlich fortgepflanzt und die Kirchenväter nennen sie überall *traditam ab Apostolis* oder kurzweg *traditionem*. Nun galt in den ersten Zeiten der Kirche die Taufe als die Einweihung in den Bund der Gemeine und in die Geheimnisse des Christenthums. Denn erst nach längerem Unterricht und nachdem sie dazu würdig befunden waren, wurden die Katechumenen getauft. Bei der Taufe wurde ihnen die *Regula fidei* zuerst wie ein

31 *

Geheimniss mitgetheilt. Nach dem Zeugniss Tertullians wurde die *Regula fidei* auch oft schlechtweg *fides* und *πίστις* genannt d. i. der Glaube objective, das Glaubensbekenntniss. In dieser Bedeutung kommt *πίστις* selbst im Neuen Testamente vor, und es erklärt sich daraus die Lehre, dass wir den Glauben in der Taufe erhalten, was nicht subjectiv die Ueberzeugung, sondern objectiv das Bekenntniss bedeutet.

Dieser Ansicht, dass die Kunde des Glaubens von einigen wenigen erleuchteten Männern stamme und sich durch Tradition fortgepflanzt und erhalten habe, stellt sich nun die Forderung einer eigenen Erkenntniss der religiösen Wahrheit gegenüber. Jenes ist die supranaturalistische, dieses die rationalistische Maxime der theologischen Denkungsart. Wenn alle Kunde von den göttlichen Dingen nur von Aussen stammt, so ist leicht erklärlich, wie wir nur einen Glauben, aber kein Wissen von ihnen haben. Wenn man aber einmal annimmt, dass unsre eigne Vernunft derselben inne werde, so ist es schwer zu begreifen, wie unsre Ueberzeugung nur ein Glaube und kein Wissen sei d. i. wie wir eine Ueberzeugung von ihrem Dasein haben und sie doch nicht erkennen. Das scheint ungereimt zu sein und sich selbst zu widersprechen. Dieses Räthsel können wir ganz einfach lösen durch unsre Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. Die Ideen sind zwar nothwendige Vorstellungen unserer Vernunft, die uns aber doch zu keiner positiven Erkenntniss führen, weil wir uns dieselben nur durch Negation der Schranken unserer Erkenntniss bilden können. So lange diese Lehre nicht verstanden ist, wird auch die Verwirrung nicht gehoben werden können, die in dem Streite um Wissen und Glauben herrscht. Dem Rationalisten wird alsdann jede Vernunfterkenntniss als Wissenschaft erscheinen und der Glaube ist für ihn nichts anderes als Tradition: es giebt vielleicht für ihn einen vernünftigen Glauben, aber keinen Vernunftglauben. Indessen gegen die Voraussetzung einer Wissenschaft der göttlichen Dinge steht immer der klare und bündige Beweis unserer Unwissenheit. Jedes höhere Wissen ist nur ein eingebildetes und diese Einbildung kann zweierlei Gründe haben. Eine Gnosis nem-

lich wäre überhaupt nur möglich, wenn es eine positive Erkenntniss des Absoluten gäbe. Diese würde aber entweder ein besonderes Organ unserer Seele, eine intellectuelle Anschauung, oder eine reine Verstandeserkenntniss unabhängig von aller Anschauung, eine speculative Erkenntniss aus blossen Begriffen voraussetzen.

Geschichtlich hat die Gnosis ihren Ursprung in der fortschreitenden Emancipation des Christenthums vom Judenthum. Die paulinische Opposition gieng nur auf Abrogation des mosaischen Gesetzes ohne die Jehovahlehre und den Jehovahcultus selbst anzutasten. Der Gnosticismus gieng auch über die jüdische Theologie hinaus. Man unterschied von dem Jehovah der Juden, den man zum unvollkommenen Weltschöpfer (Demiurgen) erniedrigte, noch einen vollkommenern Gott, dessen Offenbarung das Christenthum sei, und meinte, dass so wie jener der Gott der Körperwelt, so dieser der Gott einer höheren geistigen Welt sei. Im Sinne dieses Unterschieds gab man den religiösen Sagen eine willkürliche ideale Deutung und versuchte so die Mythen des Christenthums in metaphysische Lehrsätze zu verwandeln. Da durch die Willkürlichkeit dieser Phantasieen die heilige Sage der Christen in Gefahr war zu verwildern und sich völlig in Dunst aufzulösen, so geschah es wie durch eine natürliche Reaction, dass sich auf der Gegenseite die Ueberlieferung immer fester consolidirte. Indessen brauchte die Ueberlieferung selbst erst Zeit um sich zu bilden, und diese Bildung ist nicht bloss der Erfolg der fortwandernden und sich umwandelnden Sage, sondern auch die Reflexion hat ihren Antheil daran gehabt. So kommt es, dass anfangs die Philosophie an dem Bau der Kirche mithilft bis der Glaube in Bekenntnissformeln erstarrt dem eigenen Urtheil entzogen und lediglich der Ueberlieferung anvertraut wird. Von da an wird die Gnosis Ketzerei.

Die Verbindung der altchristlichen Gnosis mit der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, welche ihr den Vortheil der allegorischen Deutung gewährte, ist geschichtlich bloss zufällig. In neuerer Zeit ist das Scheinbild einer Gnosis im Bunde mit andern Philosophemen besonders den Schelling-

schen wieder aufgetaucht. Hier wie dort geht ihr Bestreben dahin, eine philosophische Begründung der positiven Religionswahrheiten zu suchen. Diese Aufgabe birgt jedoch einen Widerspruch in sich. Denn was in der Religion positiv ist, das kann man sich nicht ausdenken, sondern man muss es sich sagen lassen. Positive Religionswahrheiten werden empirisch gegeben und können nicht philosophisch d. i. rationell abgeleitet werden. Der Gnosticismus kommt daher zu der widersinnigen Aufgabe, die Geschichte *a priori* construiren zu wollen. Da sich aber historische Thatsachen nicht wie mathematische Lehrsätze construiren und demonstriren lassen, so beschränkt man sich auf eine philosophische Deutung religiöser Sagen und Mythen. So verwandelt sich der Gnosticismus in wissenschaftliche Mythologie.

§. 96.

Der Unterschied zwischen Sein an sich und Erscheinung gewinnt für uns eine religiöse Bedeutung nicht bloss subjectiv der Erkenntnissweise, sondern auch objectiv der Weltanschauung nach. Jede Religionslehre setzt der Erde den Himmel, dem Diesseits ein Jenseits, dem Endlichen das Ewige entgegen. Anfangs sucht man die höhere Welt auch räumlich oben. Man setzt sie über das Krystalldach des Himmels, und, wenn die aufblühende Astronomie dieses zerstört, verlegt man sie über den Mond oder noch höher über die Sterne, wie das Empyreum der Scholastiker. Daher kommt es, dass das Wort: „Himmel" ebensowohl das sichtbare Sternengewölbe, als den unsichtbaren Ort der Geisterwelt bezeichnet. Die Mechanik des Himmels zeigt uns aber, dass derselbe todte Mechanismus der Natur in den Tiefen der himmlischen Räume wie in den irdischen Gebilden waltet. Wir können das Land der Geister nicht mehr im Raume, sondern nur jenseits der Raumwelt selbst suchen. Aber wie dies zu denken sei, macht uns erst der transcendentale Idealismus klar, der den Raum selbst aufhebt und so allerst die Möglichkeit eines Daseins ausser dem Raume zeigt.

Des Menschen grösste Sehnsucht ist, etwas von dem zukünftigen Zustand seiner Seele nach dem Tode zu wissen. Das nach allen fehlgeschlagenen Versuchen immer wieder erneuerte Bestreben des Menschen, den Schleier der Zukunft zu lüften, zeigt, dass ein Vorhang da ist, hinter dem etwas Ueberirdisches und Uebersinnliches verborgen liegt und wir können jetzt bestimmt sagen, Raum und Zeit sind dieser Vorhang. Erst wenn dieser Vorhang dereinst aufrollt, werden wir das Sein der Dinge so erkennen, wie es an sich ist.

In jedem Menschen lebt die Ahnung einer andern, höheren Ordnung der Dinge, gleichsam die Sehnsucht nach der ewigen Heimath. Die Phantasie kommt gar bald diesem ahnenden Gefühl zu Hilfe und malt sich allerlei Bilder aus, Bilder des Geisterreichs und von dem Lande der Verklärung. Aber wo ist der Schauplatz des zukünftigen Lebens? wo der Thron und Sitz der Gottheit? wo der Ort der Geisterwelt? Wenn man das Land der Verheissung im Raume sucht, so ist man, da es sich auf Erden nicht findet, an den Himmel verwiesen. Die Phantasie baut bald wie in jenem pythagoreischen Heerd der Hestia ein geheimnissvolles Haus der Götter unter die Sterne, bald malt sie sich mehr im Sinne der neuern Astronomie das Leben an der Oberfläche ferner Welten aus. Aber nicht wandern durch die Sterne will der Glaube, sondern dahin, wo kein Himmel ist und keine Erde. Denn was wir suchen ist die Geisterwelt, der überirdische Ort unserer ewigen Heimath jenseits von Geburt und Grab. Den Ort unserer ewigen Heimath können wir nicht in der Sonne, nicht in den Sternen, nicht über den Sternen, sondern nur bei Gott ausser der Raumwelt suchen. Oerter sind nur Verhältnisse körperlicher, nicht geistiger Dinge im Raume. Aber schon im Erdenleben ist die Seele des Menschen kein Gegenstand der äussern Anschauuug, und da die Bedingung der äussern Anschauung der Raum ist, so ist sie auch nicht im Raume, sondern sie wirkt nur im Raume; ihr Ort in der Raumwelt ist nur der Ort ihres Körpers. Der Himmel, im metaphysischen Sinne, ist nicht der unermessliche Raum über uns, sondern die Ge-

meinschaft der Geister frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; er ist überall, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger Wesen ist; er ist nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die geistige Gemeinschaft nicht körperlich besteht.

Wir haben eine Erkenntniss von der Körperwelt durch sinnliche Anschauung dem gemäss wie sie uns erscheint. Wenn sich aber die Seele im Tode vom Körper trennt, so wird sie verwandelt: sie behält nicht mehr dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt, und sie wird alsdann die Welt nicht mehr so anschauen, wie sie erscheint, sondern so, wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung d. h. in die Anschauung der Geister und ihrer Gemeinschaft; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die Gegenstände und Wesen sind in der andern Welt dieselben wie in der hiesigen, allein sie werden auf eine andere Weise angeschaut, nemlich nicht mehr körperlich, sondern geistig. Kommt man in die andere Welt, so kommt man nicht in die Gemeinsehaft anderer Dinge, etwa auf anderen Weltkörpern (denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch in einer entferntern), sondern man bleibt in dieser Welt, hat aber eine geistige oder intellectuelle Anschauung von Allem. Die sich die andere Welt so vorstellen, als wenn sie ein neuer Ort wäre, der von dieser abgesondert ist und in den man erst versetzt werden muss, wenn man hinkommen will, die müssen dann auch die Gegenwart und Trennung der Seele räumlich und örtlich nehmen. Da aber die Gegenwart der Seele spirituell ist, so kann auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper und in dem Hineingehen in die andere Welt bestehen, sondern in der Befreiung unserer Vernunft von der Beschränkung durch den Sinn und der Verwandelung unserer sinnlichen Anschauung in eine nichtsinnliche, wodurch wir nicht bloss die Erscheinung, sondern das Sein der Dinge an sich selbst schauen, und das ist

der Eintritt in die andere Welt*). Dass aber schon Jemand hier im Erdenleben eine solche übersinnliche Anschauung der Gemeinschaft der Geister besitze, wie Swedenborg sie zu haben vorgab, ist unmöglich, denn alsdann müsste seine Anschauung der Welt zu gleicher Zeit sinnlich und nichtsinnlich sein, d. i. er müsste zu gleicher Zeit ein beseeltes körperliches Wesen und ein reiner Geist sein, was sich widerspricht.

Uns erscheinen dieselben Dinge als Körper und auch als Geist. Vor den äussern Sinnen erscheine ich mir als mein Leib, vor dem innern Sinne als Geist. Andre Menschen erkenne ich als Körper. Erst mittelbar durch diesen finde ich dann auch Seelen in ihnen wie die meinige, mit denen ich in geistige Gemeinschaft trete durch die Sprache. Ja die ganze Natur, die mir als Körperwelt erscheint, kündigt in ihrer Schönheit und Erhabenheit geistiges Leben an, für dessen Vorstellung sich mir jedoch jeder Begriff versagt.

Genauer erwogen dürfen wir also nicht annehmen, dass es eine Körperwelt und eine Geisterwelt neben einander, gleichsam als zwei verschiedene Welten gebe. Ueberhaupt

---

*) Nach der Ansicht des Apostel Paulus von der Unsterblichkeit (1 Corinth. 15) wird bei der Parusie zur Zeit der letzten Posaune plötzlich in einem Augenblicke die Auferstehung der Todten und die Verwandelung der Lebenden erfolgen. Das Verwesliche wird dann unverweslich, das Sterbliche erlangt die Unsterblichkeit und der irdische Körper wird verklärt in einen himmlischen Körper. Der Apostel spricht hier seinen Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele unter einem Bilde aus, indem er sich das, was nur nach Ideen gedacht werden kann (nemlich das ewige Leben) als eine zeitliche grosse und allgemeine Naturbegebenheit vorstellt, von der er meint, dass sie in der nächstbevorstehenden Zukunft eintreten werde. Allein bei dem Uebergang aus diesem in jenes Leben findet eigentlich nicht eine Verwandelung des Körpers (als Auferstehung oder Verklärung) Statt, wie Paulus will, sondern eine Verwandelung des Geistes. Die Natur und das Wesen der Dinge verwandelt sich nicht, denn dies bleibt für die so am Leben bleiben dasselbe, sondern die Erkenntniss dessen, der stirbt. Die menschliche Vernunft legt im Tode und beim Eintritt in das reine Geisterreich die Natur der Sinnlichkeit und damit auch zugleich die Natur der Sündhaftigkeit ab. Denn wir hoffen auf die Wiederherstellung der Reinheit unsers Willens im ewigen Leben.

nicht, dass es Körper und Geister neben einander gebe. Das lehren unsre Sinne nicht, sondern sie nennen dasselbe Wesen bald Körper, bald Seele, es ist gleichsam nur verschiedene Sprache, welche von demselben Dinge spricht. Die körperliche Sprache ist die unserer äussern Sinne, die geistige Sprache die unsers innern Sinnes. Diese beiden Sprachen braucht der Mensch neben einander, denn ohne die geistige fände er sich selbst nicht, ohne die körperliche fände er die Welt und seine Stelle in ihr nicht. Aber beide reden zunächst nur von Erscheinungen und nicht von ewiger Wahrheit. Wollen wir diese letztere, so müssen wir alle Beschränkungen der sinnlichen Fassung aus den Erscheinungen wegdenken und zusehen, was in ihnen solchen Bestand habe, dass es selbst gegen die Ideen des Vollendeten und Selbstständigen nicht verschwindet.

Das, was vor den Ideen des Vollendeten aber nicht bestehen kann, ist die Unvollendbarkeit unserer sinnlichen Auffassungsweise in Raum und Zeit, nach Zahl und Grösse. Raum und Zeit, Zahl und Grösse haben daher keine ewige Wahrheit in sich, sie sind nur Bedingungen der Erscheinung für den Menschen. Daraus ergiebt sich, dass unsre Erkenntniss der Körperwelt keine unmittelbare Erkenntniss ewiger Wahrheit ist, inwiefern unsre Vorstellungen vom Körperlichen aus Räumlichen, Zeitlichen und Grössenverhältniss zusammengesetzt sind. Denn insofern trägt die körperliche Erscheinungsweise des Wesens der Dinge auch das Gepräge der Unvollendbarkeit an sich. Hingegen bei unsrer Erkenntniss des geistigen Lebens bleibt das Subject der innern Erfahrung mit seinen Qualitäten vor den Ideen des Vollendeten stehen, und ebenso bei unsrer Erkenntniss der Dinge im Verhältniss zu meinem geistigen Leben verschwinden doch die Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht, wenn ich auch die Unvollendbarkeit aller Grösse davon wegdenke. Hier bleibt eine Deutung auf ewige Wahrheit.

Demgemäss müssen wir die körperliche Sprache erst in die geistige übersetzen und bei der geistigen die Forderungen der Vollendung oder der Aufhebung aller Schranken geltend

machen, dann werden sich am Geistigen die Ideen der ewigen Wahrheit zeigen.

Da nun für die ewige Wahrheit alle körperlichen Bestimmungen der Dinge wegfallen, so kann der Mensch das ewig wahre Wesen der Dinge nur als das geistige denken. Unsre Ideen von ewiger Wahrheit gehen von der Erkenntniss des eigenen Geistes aus und von da weiter zur Deutung aller Dinge auf geistiges Leben. Mag für den Menschen immerhin auch jede Erscheinung des geistigen Lebens noch so sehr von der Erkenntniss des Körperlichen und der Wandelbarkeit in der Zeit abhängig bleiben, so findet sich hier doch kein Widerspruch gegen den Gedanken, dass ein Geist wahrhaft vorhanden sei. Geisteswesen kann einfach und selbstständig gedacht werden, sein Leben lässt sich unabhängig von der Zeit, sein Erkennen, Lieben und Handeln unabhängig vom Raume denken. Hier also schliesst sich unser Glaube mit seiner ewigen Wahrheit den Erscheinungen an; seine Welt ist die Geisteswelt.

Freilich so wie wir das Leben unsers Geistes in der Zeit erkennen, erkennen wir auch nur eine Erscheinung seiner Thätigkeiten und nicht sein Wesen selbst. Nicht also das Zeitleben des Geistes ist sein ewig wahres Wesen. Wollen wir den vollendeten Gedanken von der Geisteswelt den Ideen der ewigen Wahrheit gemäss uns bilden, so müssen wir auch hier absehen von allen Schranken menschlicher Auffassung.

Unsre Erkenntniss ist in Raum und Zeit eingeschlossen. Wenn man nun alles Wesen der Dinge in eben den Schranken eingeschlossen wähnt, so ist man genöthigt zu der sinnlichen Vorstellung eines zukünftigen Lebens seine Zuflucht zu nehmen, um die Idee des ewigen Lebens fest zu halten. In Wahrheit ist aber diese Vorstellungsweise nur bildlich, obwohl der Verstand des Menschen an dieses Bild gebunden bleiben wird, wenn er sich das Verhältniss des ewigen Lebens zum endlichen näher vorstellen will.

Da für das wahre Wesen der Dinge an sich das Körperliche ungiltig ist, so müssen wir den Geist an sich als selbst-

ständig und frei d. i. als unabhängig vom Körperlichen und dessen Gesetzen voraussetzen.

Der höchste Gedanke unsers Geistes ist der Grundgedanke der Andacht, der Gedanke der heiligen Allmacht, der welterschaffenden Liebe, die der Urgrund aller Dinge ist. Dies ist die letzte, vollendende, alle Schranken tilgende Idee von der ewigen Wahrheit des geistigen Lebens. Wir können uns daher Gott auch nur als Geist und als den heiligen Herrn der Geisteswelt denken. Diesen Glauben können wir nur aussprechen, indem wir die Geisteswelt für unabhängig erklären von allen Schranken der Erscheinung, welche nur zu den mangelhaften Vorstellungen der Menschen gehören und besonders daher rühren, dass der Mensch gezwungen ist, sich alle Dinge ausser sich erst als Körper vorzustellen, dass er nicht im Stande ist, einen Geist ausser sich unmittelbar zu erkennen.

Wenn man voraussetzt, dass der Raum auch an sich sei, alsdann muss man das Wesen Gottes sich ebenfalls im Raume denken und die Allgegenwart Gottes als eine Ausdehnung entweder seines Wesens oder seiner Wirksamkeit durch den ganzen unendlichen Raum. Alsdann wäre aber die Gottheit in der Art ihrer Existenz oder ihrer Wirksamkeit von der Beschaffenheit dieser wesenlosen Form der Nothwendigkeit abhängig: das Schicksal stünde höher als die Gottheit. Da aber der Raum nur zur Erscheinung, nicht zum Sein der Dinge an sich gehört, so werden wir alle diese Schwierigkeiten los. Erst mit der Aufhebung der Raumwelt erhalten wir die Selbstständigkeit der Geisteswelt, deren Gemeinschaft durch Gottes heilige Allmacht besteht.

Ein altes Bild vergleicht des Menschen Leben mit der Wanderung über eine Brücke. Den Strom hinauf und hinab hat sie eine heitre Aussicht durch Welten ins Unendliche. Hinter uns aber kommt sie herauf aus grauen Nebelwolken, die sich nie heben, vor uns führt sie hin an ein anderes geheimnissvolles Gestade, welches gleich dunkler Nebel bedeckt. Die Brücke ist die Zeit, der Strom der Raum. Gar mancher nun macht die Brücke zur Welt, weil wir von ihr aus in die Welt hinaussehen. Andre deuten das unbekannte Land vor

und hinter uns nach den Bildern uns zur Seite; auch diese sehen noch nicht das Wahre der Sache selbst. Jenseits dem Nebel liegt ein anderes Land, dem Strome gar nicht zu vergleichen; wer dieses kennen lernen will, der muss den Nebel durchschauen lernen, und diese Kunde ist die Kunde des Glaubens.

§. 97.

Es lebt also in jedem Menschen unverändert auf dieselbe Weise der Glaube an die Selbstständigkeit der Geisteswelt. So kommen wir auf die alte Platonische Lehre zurück, dass die Körperwelt gleichsam wie das Bild im Spiegel oder der Schatten an der Wand dem Menschen nur ein Bild von den äussern Verhältnissen der Dinge gewähre; dass höhere und reinere Geister als Menschenseelen sind, nicht tastend, nicht durch Gestalt, Farbe und Ton, überhaupt nicht durch körperliche Vermittelungen einander erkennen, sondern unmittelbar von Geist zu Geist jeder den andern in seiner Tugend, in seiner Willenskraft und Geisteswesenheit.

„Denke dir, sagt Platon im Anfange des siebenten Buches der Republik, Menschen in einer unterirdischen Höhle, die längs der ganzen Höhle einen gegen das Licht offenen Zugang hat. Von Kind auf seien diese in der Höhle an Schenkeln und Hals so gefesselt, dass sie immer an derselben Stelle den Zugang hinter sich nur vor sich hin an die Rückwand der Höhle sehen können. Licht haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen den Gefangenen und dem Feuer gehe oben her ein Weg, und längs diesem eine Mauer, wie die Schranken, welche sich Gaukler vor den Zuschauern erbauen, um darüber hin ihre Kunststücke zu zeigen. Längs dieser Mauer tragen nun Menschen Gefässe, Bildsäulen und anderes vorüber, welches über die Mauer herüberragt. Einige von diesen Menschen reden dabei, andere schweigen. Diesem Gemälde vergleiche die menschliche Erkenntniss. Zuerst werden ja doch diese Menschen von sich selbst, von einander und von dem vorübergetragenen nichts sehen, als die Schatten an der Rückwand der

Höhle. Da werden sie also diese Schatten für die wahren Dinge selbst halten, und wenn sie durch den Wiederhall die Stimmen der Vorübergehenden hörten, meinen, nichts anderes rede, als die vorübergehenden Schatten."

„Ferner, wenn nun einer von diesen entfesselt würde und nun genöthigt sich umzudrehen und gegen das Licht zu sehen, so dass das Licht ihm Schmerzen machte und der Glanz ihn hinderte die Dinge recht zu erkennen, von denen er vorhin die Schatten sah, und nun Jemand ihn versicherte, früher habe er nur nichtiges gesehen, jetzt dem Seienden näher und ihm mehr zugewendet sehe er richtiger, würde jener da nicht meinen, was er früher gesehen, sei doch wirklicher als was ihm nun gezeigt werde? Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, so würden ihm wohl die Augen schmerzen, er würde fliehen und zu dem zurückkehren, was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser, als das zuletzt gezeigte. Wenn ihn nun gar Jemand den steilen Aufgang hinaufschleppte und nicht los liesse, bis er in das Licht der Sonne blickte, wird er da nicht viel Schmerzen haben, sich ungern führen lassen, und anfangs gar nichts sehen von dem, was ihm für das wahre gegeben wird? Erst würde er sich gewöhnen müssen um das Obere zu sehen. Da würde er zuerst am leichtesten Schatten erkennen, hernach die Bilder im Wasser, dann erst die Menschen und die andern Dinge selbst. Auch ebenso würde er zuerst den Himmel lieber bei Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehen, als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle zu betrachten im Stande sein. Und dann wird er finden, dass sie es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermassen die Ursache ist. Nun wird er sich glücklich preisen über die neue Erkenntniss, und wenn seine Mitgefangenen gleich Ehre und Belohnungen für den bestimmt hätten, der die Schatten am schärfsten sah, sich ihre Reihenfolge am besten gemerkt hatte und am besten vorhersagen

konnte, was nun erscheinen werde, so würde ihn doch nicht gelüsten wieder zurückzukehren, um an dieser Weisheit von neuem Theil zu nehmen. Stiege er aber wieder hinunter, so würden ihm, der so plötzlich von der Sonne käme, die Augen voll Dunkelheit sein, er würde sobald nicht wieder die Schatten zu erkennen vermögen, so dass jene von ihm sagen würden, er sei mit verdorbenen Augen zurückgekommen und es lohne nicht, dass man versuche hinauf zu kommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, umbringen, so wie man nur könne. Dieses ganze Bild nun vergleiche der menschlichen Erkenntniss. Wir setzen das Gebiet des Sichtbaren (die Sinnenwelt) der Wohnung im Gefängniss gleich und den Schein des Feuers darin der Kraft der Sonne, dem Aufschwung der Seele in das Gebiet des Denkbaren (d. i. die Ideenwelt) aber das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge. Gott mag wissen, ob diese meine Meinung richtig ist; was ich indessen sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten (d. i. die Idee der Gottheit) erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und dessen Herrn erzeugend, im Denkbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, so dass diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."

In diesem Bilde deutet Platon die Grundzüge des transcendentalen Idealismus an: 1) den Unterschied von Sein an sich und Erscheinung, 2) die Selbstständigkeit der Geisteswelt und 3) die Verwerfung der Raumwelt dagegen. Platon erklärt, wie wir, die selbstständige Geisteswelt für das wahre Wesen der Dinge und die Raumwelt für die Erscheinung derselben. Allein demungeachtet finden sich erhebliche Unterschiede zwischen der platonischen Lehre und der unsrigen. Diese Unterschiede betreffen einerseits die Physik, andererseits die Dialectik.

Die Physik war zu Platons Zeiten noch keine Wissen-

schaft. Die Naturgesetze waren noch nicht entdeckt und man konnte daher den Lauf der Natur nicht erklären, sondern nur darüber phantasiren. Daher tragen schon aus diesem Grunde die platonischen Naturansichten den Character des Phantastischen an sich. Zu diesem negativen Grunde kommt aber beim Platon noch ein positiver Grund, wodurch die ganze Vorstellung von der Sinnenwelt das Gepräge der Bildlichkeit erhält.

Die Physik ist heut zu Tage die einleuchtendste und festeste, aber auch die prosaischste von allen menschlichen Wissenschaften. Sie führt uns in eine Weltansicht ein, welche sich selbst genügt und Alles aus der Beharrlichkeit der Masse und der Gegenwirkung ihrer Kräfte erklärlich findet. Diese Weltansicht der mathematischen Physik hat sich in den Geist der Sprache, in unsre ganze Bildung und Denkweise so eingelebt; dass man leicht vorauszusetzen geneigt ist, Jedermann müsse sich die Sache von selbst so vorstellen. Aber wir verwechseln dabei, wie es wohl auch anderwärts im Leben öfters vorkommt, die Gewohnheit zu denken mit der Nothwendigkeit zu denken. Wir haben uns von Jugend auf gewöhnt, jeden Körper als eine dauernde Form wechselnder Substanzen und als Substanz die beharrliche Masse der Körperwelt vorauszusetzen und wir vergessen dabei, dass diese Ansicht erst das Resultat physikalischer Forschungen ist. Diese ganze Weltansicht ist erst in Galilei's Schule ausgebildet und durch Newton wissenschaftlich festgestellt worden. Durch Newtons mathematische Naturphilosophie haben wir erst die beharrliche Masse mit ihren Kräften als den letzten Grund der Wirklichkeit und aller Veränderungen in der Körperwelt erkennen gelernt. Allein diese Ansicht war den Griechen völlig fremd und man hat sich in der Culturgeschichte des menschlichen Geistes nur stufenweis und sehr allmälig ihr genähert. Platon hat die Masse der Körperwelt noch gar nicht und Aristoteles hat sie erst als das Princip der Möglichkeit der Dinge.

Durch diese Unkenntniss der Masse bekommt nun Platons Philosophem eine grosse dichterische Freiheit. Die Raum-

welt besteht ihm wie ein blosses Schattenbild ohne Masse und ohne Körperlichkeit. Der Körper ist dem Platon nur ein Raumgebilde ohne Materie und ohne Wesenhaftigkeit. Diese Wesenlosigkeit der Raumwelt gehört schon zu der Naturansicht des Platon und sie ist der Grundgedanke seines Philosophems. Seine räumliche Weltanschauung und seine Physik bekommt dadurch etwas Feenartiges und Phantasmagorisches. Die platonische Sinnenwelt schwebt gleichsam wie eine Fata Morgana, wie ein wesenloses Luftgebild vor uns, wandelbar und in seiner Wandelbarkeit an kein bestimmtes Gesetz gebunden. Daher giebt es darüber nur *δόξα* (wandelbare Meinung) und keine *ἐπιστήμη* (feste Wissenschaft). Die Natur wird dem Platon gleichsam selbst zu einem Mythus, die astronomischen Bilder vom Himmelsbau werden ihm zu Sinnbildern religiöser Ideen.

Auf diese merkwürdige und eigenthümliche Ansicht von der Wesenlosigkeit der Raumwelt ist Platon dadurch gekommen, dass er mit Heraklit von dem Fluss aller Dinge ausging, ohne dessen mystische Feuerlehre beizubehalten, indem er in seinem Philosophem mit dem Heraklit den Pythagoras, Parmenides und Sokrates vereinigte. Heraklit hatte doch noch ein Wesen, welches in steter Umwandelung begriffen war, nemlich das Feuer, aber Platon sah in dem Sinnlichen und Sichtbaren nur ein wandelbares wesenloses Bild von dem unwandelbaren nur denkbaren ewigen Wesen der Dinge. Die Bäume im Garten seiner Akademie vergingen ihm mit dem Untergang der Sonne und entstanden beim Aufgang der Sonne wieder neu. Während dessen waren sie nicht da. Das ist ganz im Sinne Heraklits. Aber zwischen das nur Sinnesanschauliche und das nur in Begriffen Denkbare (die Ideen) stellt er noch das Mathematische der Zahlen und Gestalten, welches sichtbar im Bilde, seinem Wesen nach aber nur denkbar ist. Die dianoetische Erkenntniss der Raumwelt ist ihm dann das Bild der selbstständigen Geisteswelt, deren Erkenntniss noetisch (reinphilosophisch) ist und das Sinnesanschauliche erst des Bildes Bild. Jenes ist gleichsam ein feststehendes Bild, während das letztere wandelbar ist wie ein nächtliches Traumbild.

Sowie im Gebiet des Sichtbaren (der Sinnenwelt) die Abspiegelungen auf der Wasserfläche und die Schatten Bilder der Dinge sind, so sind im Gebiete des Denkbaren die mathematischen Vorstellungen der Zahlen und Gestalten Bilder der Ideen. Dieser Unterschied von Bild und Sache zieht sich durch sein ganzes Philosophem hindurch und wiederholt sich im Unterschiede von πίστις und εἰκασία. Im Timäos malt er die Bilder- und Schattenwelt aus, welche die Gefesselten in der Höhle sehen, aber nicht nach der Seite der πίστις (Sinnesanschauung) sondern nach der Seite der διάνοια (mathematischen Erkenntniss) hin d. i. nicht nach der Seite hin, nach der er sie verwirft, sondern nach der Seite hin, nach dem sie ihm gilt.

So ist beim Platon der transcendentale Idealismus eine unmittelbare Folge seiner naturphilosophischen Ansicht von der Wesenlosigkeit der Raumwelt. Die Nichtigkeit der Raumwelt documentirt sich ihm ohne weiteres durch ihre Wesenlosigkeit. Aber diese Raumwelt hat bei uns Masse und materielles Dasein bekommen. Das gaukelnde Scheinbild der platonischen Sinnenwelt hat sich uns unter der Herrschaft der Naturgesetze zwischen festen geometrischen Contouren verkörpert. Wir können die Raumwelt nicht mehr geradezu wie Platon als eine nur wesenlose Vorstellung betrachten, sondern wir müssen zu künstlichen und schwierigern dialectischen Hilfsmitteln unsere Zuflucht nehmen, um den transcendentalen Idealismus gegen die Unverbrüchlichkeit des Naturalismus sicher zu stellen. Wir müssen auf der einen Seite die Wesenhaftigkeit der Sinnenwelt anerkennen und auf der andern Seite doch sagen: die Sinnenwelt ist nur Erscheinung des wahren Wesens der Dinge. Wir begründen den transcendentalen Idealismus durch den Gegensatz der Ideen des Absoluten, denen gemäss das wahre Wesen der Dinge bestimmt sein muss, gegen die Unvollendbarkeit der reinanschaulichen Vorstellungsweisen der Erscheinung. Platon dagegen gründet seine Lehre nur auf den Gegensatz der wandelbaren Sinnesanschauung gegen das Unwandelbare, Nothwendige, welches nur im Denken durch Begriffe erkannt werden kann. Die Antinomie des Un-

vollendbaren und des Vollendeten ist eine wahre Antinomie, die nur durch den transcendentalen Idealismus aufgelöst werden kann, die des Wirklichen und Nothwendigen dagegen ist eine bloss scheinbare, die durch die inductiven Wissenschaften aufgelöst worden ist. Das was nur im Denken durch Begriffe erkannt werden kann ist kein Gegenstand einer andern höheren Welt, der den sinnlichen Dingen als ihr wahres Wesen zu Grunde läge (ἰδέα), sondern Begriffe sind abstracte allgemeine Vorstellungen, die den Dingen als Prädicate beigelegt werden können; der wesenhafte Gegenstand selbst kann aber nur im Subject des kategorischen Urtheils gedacht werden. Platons Dialectik beruht daher auf der falschen Voraussetzung der Unabhängigkeit der Begriffe von der Sinnesanschauung und der Selbstständigkeit der gedachten Erkenntniss. Aristoteles, der diesen Fehler seiner Dialectik bemerkte, verwarf mit diesem Fehler zugleich die ganze Lehre.

Es ist bemerkenswerth und es liegt darin eine Art Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Lehre, dass die beiden grössten Philosophen, Platon und Kant zu so verschiedenen Zeiten und auf ganz verschiedenen Wegen zu wesentlich demselben Resultate kamen.

Fünftes Kapitel.

Die objective Giltigkeit der menschlichen Erkenntniss.

§. 98.

Die Untersuchung über die objective Giltigkeit unserer Erkenntniss gehört zwar streng genommen nicht in die Metaphysik selbst, sondern in die Kritik der Vernunft. Aber bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft lässt sich die Frage nicht umgehen, denn hier liegt der Knotenpunkt, in dem die Irrungen der Kantischen Kritik zusammen-

laufen, und von hier aus ist die nachkantische Speculation, in der Meinung den Kantischen Fehler zu verbessern auf jenen Abweg gerathen, auf dem ein bloss psychologisches Verhältniss aus innerer Erfahrung (nemlich das der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande) für das höchste metaphysische gehalten wurde.

Kants Voraussetzung ist die objective Giltigkeit der anschaulichen Erkenntniss. Bei dieser macht er geradezu den Fehler: diese objective Giltigkeit dadurch rechtfertigen zu wollen, dass der afficirende Gegenstand als Ursache der Anschauung die objective Giltigkeit derselben hervorbringe.

Ein natürliches Vorurtheil räumt der Sinnesanschauung leicht einen Vorzug der objectiven Giltigkeit vor den übrigen Bestandtheilen der menschlichen Erkenntniss ein. Die Neigung der anschaulichen Erkenntniss allein unmittelbar zu vertrauen, rührt aber nur von der unmittelbaren Klarheit her, mit welcher sie uns die Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände aufdringt, während das reine Eigenthum des Urtheils in Kategorieen und Ideen nur durch schwierige Abstraction für sich vorgestellt werden kann. Daher kann es auf den ersten Anblick wohl scheinen, als ob der Gegenstand einer Sinnesanschauung selbst Zeuge der Wahrheit für die Anschauung sei, indem sich in der Sinnesanschauung doch unmittelbar die Dinge selbst und nicht nur unsre Vorstellungen zeigen, während dies bei einer nur im Urtheil erscheinenden, nur aus der Selbstthätigkeit der Vernunft hervorgehenden metaphysischen Behauptung gar nicht der Fall sein kann. Aber genauer zugesehen, lernen wir auch in der Sinnesanschauung den Gegenstand doch erst vermittelst der Anschauung, die unsere Erkenntnissthätigkeit ist, kennen.

Wir wollen, um dieses bestimmter nachzuweisen, zuerst den Begriff der Erkenntniss erörtern.

Erkennen ist eine eigene Art ursprünglicher Geistesthätigkeit, die von keiner anderen abgeleitet werden kann. Erkenntniss ist eine Art vorstellender Thätigkeit. Zu jeder Vorstellung gehört ein vorstellendes Subject (das Ich, der Geist), ein Vorstellen (Erkenntnissthätigkeit) und ein

Vorgestelltes (Gegenstand, Object). Jede Vorstellung hat also ihren Gegenstand. Rücksichtlich dieses Gegenstandes zeigt uns nun die Selbstbeobachtung, dass es Vorstellungen sehr verschiedener Art giebt. Wenn ich z. B. einen Traum gehabt habe, so weiss ich, dass dies ein blosses Spiel meiner Vorstellungen ist d. i. dass die Gegenstände des Traums nicht vorhanden sind. Sehe ich dagegen in der Sinnesanschauung einen Baum vor mir stehen, so ist mit der Vorstellung des Gegenstandes auch sofort das Bewusstsein seiner Wirklichkeit verbunden: es liegt in der Anschauung des Gegenstandes schon die Assertion (Behauptung) seines Daseins, und zwar ist das eine mit dem andern untrennbar verbunden. Diese letztere Art von Vorstellungen nun, durch welche wir den Gegenstand als existirend vorstellen, sind Erkenntnisse. Wirklichkeit (Existenz) des vorgestellten Gegenstandes ist also das, was den Character der Erkenntniss ausmacht. Ohne diese ist die Vorstellung bloss problematisch. Erkenntniss ist daher eine assertorische Vorstellung d. i. eine solche, in welcher eine Behauptung liegt. Darin stimmen alle zusammen, dass Erkenntnisse Vorstellungen sind, aber es fragt sich, was für Vorstellungen. Kant sagt: „Erkennen ist ein höherer, nur dem Menschen gehörender Grad des Vorstellens; der Hund kennt seinen Herren, aber er erkennt ihn nicht.“ Diesen höhern Grad setzt er in die Deutlichkeit der Vorstellung. Locke sagt: Verbindung mehrerer Vorstellungen zu Einem Bewusstsein ist Erkenntniss. Dagegen verstehen wir unter Erkenntnissen nur die assertorischen Vorstellungen ohne Rücksicht darauf, ob eine Verbindung in ihnen enthalten ist oder nicht, ob sie dunkel, klar oder deutlich sind.

Da Erkenntniss eine besondere Art von Vorstellungen ist, so könnte es vielleicht scheinen, als ob sich die Erkenntniss aus der Vorstellung müsse ableiten lassen. Dies ist von den Stoikern bis auf Reinhold und Fichte herab vielfach versucht worden. Allein die Arten sind nie in der Gattung, sondern nur unter ihr enthalten und lassen sich daher nie von jener ableiten, ob sie gleich, wenn sie anders woher bekannt sind, unter jene gefasst oder unter ihr begriffen werden können.

Auch bekommt dadurch die Frage nach der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss sogleich eine schiefe Stellung. Denn nun scheint es, als ob die problematischen Vorstellungen oder die subjectiven Vorstellungsspiele das Ursprüngliche in uns wären, und man wird dadurch zu der Frage gedrängt: wie kommt die Assertion zu den Vorstellungen oder wie kommt der wirkliche Gegenstand zur Vorstellung hinzu? Allein vor einer richtigen Selbstbeobachtung steht die Sache so: Erst die Erkenntniss und dann die problematische Vorstellung aus dieser, aber nicht umgekehrt. Unser Erkenntnissvermögen ist ein Grundvermögen. Unser Vorstellen fängt mit Erkennen an und alle problematischen Vorstellungen entwickeln sich erst aus der Erkenntniss nach dem Gesetze des Unbestimmtwerdens der Erinnerungen. Wir können also wohl ein Gesetz der Bildung der problematischen Vorstellungen aus der Erkenntniss aufweisen, aber es giebt umgekehrt kein Gesetz, nach welchem die Vorstellungen im Verlaufe des Vorstellens objectiv würden. Die Assertion oder die objective Giltigkeit ist also ursprünglich bei den Vorstellungen und verliert sich erst in dem Spiel der Associationen durch das Unbestimmtwerden der Erinnerungen von derselben. Der bestimmteste Begriff von Erkenntniss ist daher: Erkenntniss ist Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes, oder von einem Gesetz, unter dem das Dasein der Dinge steht.

Dies ist aber keine Erklärung, sondern nur eine Beschreibung der Erkenntniss. Das Erkennen ist ein unmittelbares und erstes in der innern Erfahrung, eine Qualität des innern Sinnes, ebenso wie Farbe eine Qualität des äussern Sinnes (des Gesichtssinnes) ist. Qualitäten lassen sich aber nicht erklären, sondern nur anschauen. Die Erkenntniss ist also etwas Unerklärliches. So wenig man definiren kann was Farbe ist, ebenso wenig kann man definiren was Erkenntniss ist. Was sie ist, weiss ein Jeder nur aus seiner eigenen unmittelbaren innern Erfahrung d. i. durch die Anschauung des innern Sinnes.

§. 99.

Ist der Begriff der Erkenntniss einmal richtig festgestellt, so erledigt sich die Frage nach dem Verhältniss der Erkenntniss zum Gegenstande von selbst. Es herrschen darüber zweierlei irrige Ansichten: nach der einen soll es ein Verhältniss der Identität, nach der andern ein Verhältniss der Causalität sein.

Zu der erstern wurde Fichte durch den Versuch geführt, die Objectivität im Bewusstsein von Dingen ausser uns aus dem Selbstbewusstsein zu erklären, ohne dabei zu bedenken, wie dann die Objectivität an dieses komme. Es ist eine Täuschung der Selbstbeobachtung nach Analogie eines optischen Betrugs, wodurch die Selbsterkenntniss für unmittelbarer erscheint, als die Erkenntniss der Aussenwelt. Diese Täuschung entspringt daraus, dass man im Selbstbewusstsein den Gegensatz des Vorstellens und des Vorgestellten mit dem Gegensatz des Vorstellenden und des Vorgestellten verwechselt. In allem Erkennen wird der Gegenstand unmittelbar als etwas ausser der vorstellenden Thätigkeit Befindliches vorgestellt. Das Vorgestellte ist daher immer ausser der vorstellenden Thätigkeit, beides ist von einander verschieden, mithin nicht identisch. Im Selbstbewusstsein ist nun zwar das Subject und Object identisch, aber nicht das Erkennen und sein Gegenstand, denn auch hier ist der Gegenstand (der durch den innern Sinn angeschaute Geisteszustand) ausser der Thätigkeit des Vorstellens. Der angeschaute Geisteszustand ist von demjenigen, in welchem er angeschaut wird, eben sowohl verschieden, als der angeschaute äussere Gegenstand von dem Geisteszustande, in welchem er angeschaut wird. Die Selbsterkenntniss ist um nichts gewisser und unmittelbarer als die Welterkenntniss, denn auch bei ihr steht die vorstellende Thätigkeit zwischen dem Subject und Object. Dass hier beides, der angeschaute Gegenstand (die Erkenntnissthätigkeit) und das Anschauen desselben demselben Subjecte angehören, kann keinen Unterschied machen. Ob ich selbst oder meine Thätigkeit oder etwas ausser mir der Gegenstand meiner Anschauung ist, das ist ganz gleich, aber wie dem Geiste in der Empfindung eine

Anschauung gegeben werden könne, wie er überhaupt vorstellen und erkennen könne, das ist keine Aufgabe für eine weitere Erklärung, das kann nur auf das Zeugniss der Erfahrung unmittelbar als Thatsache angenommen werden, denn es ist unmittelbar innere Qualität und nicht etwas quantitativ Zusammengesetztes, das aus etwas Einfacherem begriffen werden könnte.

Das Verhältniss des Gegenstandes zur Erkenntniss für ein Causalverhältniss anzusehen, dazu bieten sich mehrere scheinbare Gründe dar. Aber auch hier entspringt der Fehler zuletzt aus irriger und mangelhafter Selbstbeobachtung. Man kommt zunächst darauf, wenn man bei der Frage nach den Gründen der Wahrheit den logischen Satz des Grundes über die Grenzen seiner Giltigkeit ausdehnt und eine Begründung der menschlichen Erkenntniss überhaupt sucht. Man bezeichnet den Gegenstand als den Grund der Erkenntniss und damit steht man schon bei der Vorstellung von einem Causalverhältniss, in welchem der Gegenstand zur Erkenntniss stehen soll. Man sagt: wenn der Gegenstand nicht da wäre, so würde man ihn nicht erkennen. Das ist ganz richtig. Aber woher weiss man denn, dass er da ist? Daher, dass man ihn anschaut. Man übersieht, dass man durch die Anschauung und überhaupt durch die Erkenntniss erst zum Gegenstande kommt. Die Forderung der Begründung, welche im Satze des Grundes liegt, geht bloss auf die gedachte Erkenntniss. Wenn man ihn über diese Grenze ausdehnt und auch nach einem Grunde der unmittelbaren Erkenntniss selbst fragt, so beruht dies auf einem Missverständniss. Denn eben darum heisst diese Erkenntniss ja unmittelbar, weil sie ihren Grund in sich selbst hat und keiner Begründung von aussen bedarf d. h. weil sie ihre Wahrheit aus sich selbst und nicht aus etwas anderem nimmt. Sie ist eine auf sich selbst ruhende Thatsache, bei der es keinen Sinn hat noch weiter nach Gründen ihrer Giltigkeit zu fragen.

Ein anderer Grund des Irrthums liegt in Folgendem. Wenn ich einen Gegenstand erkenne, so ist diese Erkenntniss meine Thätigkeit: ich bin thätig im Verhältniss zu einem Ge-

genstande, indem ich ihn vorstelle. Nun ist das thätige Verhältniss eines Dinges zu einem andern sonst immer das Causalverhältniss. Daher sieht man auch in dem Verhältniss des Vorstellenden zum vorgestellten Gegenstande so leicht ein Verhältniss von Ursache und Wirkung, indem man den Gegenstand als Ursache der Vorstellung betrachtet. Dies ist aber gegen alle Selbstbeobachtung. Diese zeigt mir nur eine Thätigkeit schlechthin und kein Drittes als Behandeltes an dem sie sich äussert oder das sie hervorbringt. Einen Gegenstand z. B. einen Baum sich vorstellen oder erkennen ist nicht ihn hervorbringen oder verändern, noch durch ihn verändert werden, es ist etwas ganz anderes als jedes Causalverhältniss, was es aber ist, das kann jeder nur aus seinem Bewusstsein erfahren, man kann es so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was roth oder grün ist. Das Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande ist ein Verhältniss aus innerer Sinnesqualität, ein Verhältniss ganz eigenthümlicher Art, das sonst seines Gleichen nicht hat und das wir auch nur durch die innere Sinnesanschauung unserer Erkenntniss kennen lernen können. Es ist kein Causalverhältniss, sondern ein Verhältniss der unmittelbaren Objectivität. Dieses Verhältniss ist bei allen Vorstellungen unwandelbar dasselbe. Der Gegenstand kommt nicht mittelbar durch äussere Einwirkung oder durch innere Reflexion zur Vorstellung hinzu, sondern jede Vorstellung hat unmittelbar ihren Gegenstand und wenn die Vorstellung eine Sinnesanschauung ist, so ist ihr Gegenstand ein wirklicher Gegenstand. Man würde auch gar nichts gewinnen, wenn man die objective Bedeutung unserer Vorstellungen dadurch erklären wollte, dass wir zu der Empfindung in uns einen Grund der Affection hinzudenken. Denn in der Vorstellung „Grund" ist das objective Verhältniss ebensowohl enthalten, wie in der Sinnesanschauung selbst. Grund ist nichts anderes als ein Gegenstand, durch den ein anderer ist. Grund ist also nur eine Art von Gegenstand, und wenn wir nicht den Begriff eines Gegenstandes schon hätten, könnten wir weder Grund noch Folge denken, dieser Begriff kann also nicht durch letztere entspringen. Ich

sehe die Sonne am Himmel und höre den schallenden Körper ausser mir. Allein die Sonne ist nicht die Ursache meiner Anschauung von ihr, der schallende Körper ist nicht die Ursache meines Hörens seiner Töne, sondern gerade umgekehrt weiss ich von der Sonne am Himmel und dem tönenden Körper ausser mir nur durch meine Anschauung der Sinne. Die Empfindung und die Sinnesanschauung in ihr ist der psychische Anfang in der Geschichte meines Erkennens und in ihr wird der Gegenstand unmittelbar selbst erkannt. Nicht das zur Empfindung Afficirende schaue ich als Ursache der Affection an, sondern den gegebenen Gegenstand schlechthin. Die grüne Farbe seines Laubes und die braune seines Stammes ist es unmittelbar, womit die Erkenntniss des Baumes anfängt. Vom Afficirtwerden des Auges durch das Licht kann erst hinterdrein im Zusammenhange der ganzen Erfahrung die Rede sein. Dann aber zeigt sich: nicht der Baum afficirt mein Auge, sondern das Licht. Wenn ich also auf das Ding ausser mir nur kommen könnte, wiefern es die Ursache meiner Anschauung ist, so müsste ich nicht auf den Baum, sondern auf das Licht schliessen. Dieses ist aber selbst unsichtbar und gar kein Gegenstand der Sinnesanschauung.

Bei der Untersuchung der Gründe unsers Vorstellens darf man auch die Zweideutigkeit nicht übersehen, die in dem Worte Vorstellung und allen ähnlichen in ung, wie Empfindung, Anschauung liegt. Man versteht nemlich unter Vorstellung ebensowohl subjectiv das Vorstellen, die Thätigkeit des Geistes, als objectiv das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens. Das Erstere ist in mir, das Andere ausser mir oder wenigstens wie bei der innern Wahrnehmung ausser meiner Thätigkeit des Vorstellens. Schaue ich z. B. einen Baum an, so ist die Thätigkeit des Anschauens freilich in mir, der Gegenstand selbst (hier der Baum) aber ausser mir. Dies Verhältniss findet bei allen Vorstellungsweisen statt. Gott und die Welt sind Gegenstände ausser mir, zu deren letztern ich selbst mitgehöre, aber die Erkenntnissthätigkeit davon ist in mir. Der Gegenstand ist schon immer unmittelbar bei der

Vorstellungsthätigkeit dabei. Wenn man diesen Unterschied der subjectiven und objectiven Bedeutung des Wortes Vorstellung übersieht, so wird die Behauptung, dass der Raum nur eine Form unserer Vorstellung (die Form der äussern Anschauung) sei, leicht so missverstanden, als ob der Raum keine Wirklichkeit ausser uns habe und der transcendentale Idealismus oder die Kantische Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit erscheint dann leicht als die absurde Behauptung, der Raum und die Zeit wären nur in uns, aber nicht ausser uns vorhanden. In der That aber sind Raum und Zeit, als das Vorgestellte und Angeschaute, nur ausser uns vorhanden, allein das Vorstellen derselben ist eine Thätigkeit des Geistes und diese ist in uns. Der transcendentale Idealismus behauptet nur, dass diesem Vorgestellten, dem Gegenstande meiner Erkenntniss (nemlich Raum und Zeit), in einer bestimmten Beziehung (nemlich als Form der Dinge an sich) keine Existenz zukomme. Wir müssen also das Vorgestellte (das Object) immer genau vom Vorstellen als der Thätigkeit des Geistes unterscheiden und bemerken, dass diese vorstellende Thätigkeit des Geistes niemals ohne Gegenstand ist. Diese Objectivität der Vorstellungen ist eins der grössten Räthsel in der Speculation überhaupt. Dieses Räthsel ist aber in der That kein speculatives Problem, sondern eine Thatsache der innern Erfahrung, denn die Objectivität der Vorstellungen besteht thatsächlich und entsteht nicht erst nach irgend einem Gesetze d. i. der Gegenstand ist gleich von Anfang an vollständig bei der Vorstellung und kommt nicht erst hinterher durch Reflexion dazu.

§. 100.

Man betrachtet gewöhnlich die Erkenntniss gebildet aus blossen Vorstellungen und diese letztern als Modificationen in uns, zu denen durch irgend einen Schluss erst das Sein des Gegenstandes hinzugebracht werden müsste. Eine richtige Selbstbeobachtung zeigt uns aber, dass das Erkennen eine unmittelbare Thätigkeit des erkennenden Geistes ist, in der un-

mittelbar die Gewissheit vom Dasein des Gegenstandes der Erkenntniss liegt, so dass die Wahrheit jeder unmittelbaren Erkenntniss thatsächlich (ohne dialectische Begründung) besteht. Dieses Factum des Erkennens ist die entscheidende Instanz gegen den Skepticismus und die Basis einer gesunden Erkenntnisstheorie.

Erkenntniss ist aber eine zusammengesetzte Thatsache aus innerer Erfahrung. Viele Vorstellungen müssen in Ein Ganzes verbunden werden, ehe Erkenntniss daraus wird. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude wie die Geometrie oder Astronomie ist ein System von Erkenntnissen, welches künstlich zu Stande kommt. Locke sagte deshalb: die Erkenntniss entsteht durch die Verbindung der Vorstellungen. Demnach scheint Vorstellung das Erste und Ursprüngliche zu sein und die Erkenntniss erst aus dieser zu entspringen. Widerstreitet nun das nicht unserer Ansicht? Auf den ersten Anblick: Ja! genauer zugesehen: Nein! Denn es ist die Frage, nach welcher Norm oder nach welchem Gesetz geschieht denn diese Verbindung? Diese Frage hat Locke gar nicht aufgeworfen, Hume aber suchte dieses Gesetz. Da nun aber Hume mit Locke von der Voraussetzung des sinnlichen Ursprungs aller unserer Vorstellungen ausgieng, dieses Gesetz aber nicht durch die Sinne gegeben sein kann, so folgerte er daraus: die Verknüpfung der Vorstellungen zur Erkenntniss beruhe auf keinem objectiv giltigen Gesetze, sondern sei eine Sache der Gewohnheit und der Association. So gab er die menschliche Erkenntniss dem Skepticismus preiss.

Jenes Gesetz ist aber in der That nichts anderes, als die unmittelbare Erkenntniss unserer Vernunft, welche zum Theil dunkel in uns liegt und deren wir uns nur mittelbar bewusst werden können. Wir können die Erkenntniss, welche wir besitzen, nicht unmittelbar vollständig in uns wahrnehmen; das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntniss ist für den innern Sinn nicht mit Einem Blick überschaubar. Zu dem vollständigen Bewusstsein unserer Erkenntniss gelangen wir erst mit Hilfe des Urtheils. Das Urtheil aber müssen wir bilden durch die Vergleichung und Verbindung der Vorstellun-

gen. Daher entsteht hier der Schein, als brächten wir die Erkenntniss erst hervor. Allein wir machen nicht die Erkenntniss, sondern wir bilden nur unser Bewusstsein um dieselbe aus. Urtheile sind nichts anderes als Formeln des Wiederbewusstseins von Erkenntnissen, aber nicht die unmittelbaren Erkenntnisse selbst. Diejenige Erkenntniss, die wir künstlich in uns erst bilden, ist also nur die reflectirte Erkenntniss. Diese ist aber eine mittelbare Erkenntniss, sie enthält nur das Bewusstsein um die für sich unaussprechliche unmittelbare Erkenntniss. Wir haben schon gesehen,

1) dass das Reflexionsvermögen oder der denkende Verstand für sich keine neuen Gegenstände erkenne, sondern durch die logischen Vorstellungen: Begriff, Urtheil, Schluss und Systemform sich nur der Einheit, Nothwendigkeit und Verbindung seiner Erkenntnisse bewusst werde;

2) dass durch die Urtheile der Reflexion diese Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung unserm Geiste nicht gegeben, sondern nur mittelbar erkannt werde, so dass der Geist diese schon anderweit unmittelbar besitzen muss, um diese mittelbare Erkenntniss möglich zu machen. Jene Nothwendigkeit, Einheit und Verbindung besteht mithin ursprünglich und unmittelbar als eine Thatsache in unserer Erkenntniss, unabhängig von dem Reflexionsvermögen und den Urtheilen des denkenden Verstandes, in welchen wir uns nur dieselbe zum Bewusstsein bringen.

Bis zu dieser unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft hat nun Kant die innere Beobachtung nicht fortgeführt, sondern er ist nur bei den Verhältnissen dessen stehen geblieben, wie wir uns derselben bewusst werden. Er pflegt in seinem Sprachgebrauch der empirischen Psychologie zu sagen, dass in der Erkenntniss eine Vorstellung durch einen Begriff (also mit Deutlichkeit) auf ein Object bezogen werde. Darin liegt die Behauptung, dass es keine andere Erkenntniss gebe, als die reflectirte in Urtheilen; die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand wird im Allgemeinen zu einem mittelbaren Acte des Denkens gemacht. Dies ist aber unrichtig und nur aus mangelhafter Selbstbeobachtung behauptet wor-

den, indem Kant die Erkenntniss nur so beobachtet, wie sie vor der Reflexion erscheint, aber nicht so, wie sie unmittelbar als Thatsache in unserm Innern liegt.

Die Geschichte unserer Erkenntniss fängt der Zeit nach immer mit der Affection in der Empfindung an, wodurch uns die ersten Vorstellungen, die Sinnesanschauungen, gegeben werden. Ausser dem Empfindungszustand beobachten wir in uns noch einen über diesen hinzukommenden Gedankenlauf, der theils in einem unwillkürlichen innern Spiel der Vorstellungen, theils in willkürlicher Reflexion besteht. Das Erstere ist der gedächtnissmässige Gedankenlauf der Einbildungskraft, das Andere der logische Gedankenlauf des Verstandes. Der gedächtnissmässige Gedankenlauf spielt zunächst in Erinnerungen. Aus diesem Spiel der Erinnerungen gehen dann die abstracten Vorstellungen und die Begriffe hervor, indem das Gemeinschaftliche in ähnlichen Vorstellungen sich verstärkt, die Unterschiede aber sich verdunkeln. Die Begriffe werden aber dem Verstande die Instrumente seiner Erkenntniss d. i. die Werkzeuge der Wiederbeobachtung der unmittelbaren Erkenntniss unserer Vernunft. So entstehen zwei verschiedene Erkenntnissweisen in uns. Wir erkennen entweder intuitiv durch Anschauung oder discursiv durch Begriff und Urtheil. Die Anschauung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird: sie ist die unmittelbare Erkenntniss des Gegenstandes. Die discursive oder gedachte Erkenntniss hingegen ist immer eine mittelbare Vorstellung durch allgemeine Regeln und Gesetze. Wir erkennen durch Begriffe eigentlich nur unsre Erkenntniss von den Dingen und nicht die Dinge selbst unmittelbar, sondern diese nur vermittelst jener unmittelbaren Erkenntniss derselben.

Aber auch unter den anschaulichen Vorstellungen giebt es viele, die wir willkürlich haben können.

Was ich einmal gehört oder gesehen habe, daran kann ich mich oft nachher willkürlich erinnern, oder wenn ich ein Ding gesehen habe, kann ich mir nach einer blossen discursiven Beschreibung die anschauliche Vorstellung eines ähnlichen

selbst entwerfen. So unterscheiden sich Anschauungen der Einbildungskraft und Sinnesanschauungen. Erstere setzen aber immer gewisse vorhergegebene Sinnesanschauungen voraus, aus denen sie sich erst entwickeln, und der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist: die Anschauung in der Einbildung stellt zwar auch ihren Gegenstand als unmittelbar gegeben vor, aber ohne seine Gegenwart, die Sinnesanschauung hingegen erkennt unmittelbar die Gegenwart eines gegebenen Gegenstandes. Dadurch unterscheiden sich beide objectiv von einander, subjectiv aber durch das Bewusstsein der Affection oder der Empfindung, welches die Sinnesanschauung begleitet, der Einbildung aber im gesunden Zustande fehlt.

§. 101.

Unsre Erkenntniss fängt mit der Sinnesanschauung in der Empfindung an. Durch die Sinnesanschauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenstände in Raum und Zeit, durch den äussern Sinn die Gegenstände ausser uns und durch den innern Sinn die Thätigkeiten des eigenen Geistes in uns. Da ihr wirklich ein gegenwärtiger Gegenstand entspricht, so scheint es, als ob man hier die Anschauung durch Vergleichung mit dem Gegenstande selbst verificiren könnte. Dies ist jedoch eine Täuschung. Wir finden den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und wir verificiren immer nur Vorstellungen gegenseitig durch einander, eine Anschauung durch die andere in dem ganzen Zusammenhange unserer Erfahrungen. So unterscheiden wir z. B. unter unsern Anschauungen Wirklichkeit und Traum nicht indem wir die Anschauung mit dem Sein ihres Gegenstandes vergleichen, denn die Anschauung sagt uns ja erst, dass er ist, sondern nur indem wir Sinn und Einbildung (die Quellen beider Vorstellungsweisen) von einander unterscheiden. Eine Anschauung ist Wirklichkeit, wenn sie der Sinn gegeben hat; sie ist hingegen Traum oder Täuschung, wenn sie bloss der nachbildenden Einbildungskraft angehört. Wie gewöhnlich hier gefehlt wird, lässt sich

am besten durch Kritik einer bestimmten Erkenntnisstheorie zeigen. Ich wähle die von Platner.

Platner unterscheidet bei der Lehre von der sinnlichen Vorstellung viererlei: 1) die Verrichtung der äussern Sinneswerkzeuge, 2) die Fortpflanzung des empfangenen Eindrucks nach dem Seelenorgan (dem Sitze der Seele), 3) die Einwirkung des innern Eindrucks auf die Seele und 4) die geistige Idee in der Seele selbst. Diese vier Punkte bestimmt er im Einzelnen näher so.

1) Das Organ bringt ein verkleinertes Bild des Gegenstandes hervor, wie das Bild auf der Netzhaut des Auges.

2) Dieses Bild, das er den äussern Eindruck nennt, wird vermittelst der Nerven auf das Gehirn, den Sitz der Seele, fortgepflanzt, und verursacht an der Stelle des Gehirns, wo er sich befindet, den innern Eindruck. Diesen innern Eindruck nennt er das „Ideenbild" und unterscheidet dieses wie noch etwas Körperliches von der „geistigen Idee" in der Seele.

3) Dieser innere Eindruck, der sich im Gehirn befindet, wird von der Seele wahrgenommen vermittelst der Aufmerksamkeit.

4) Diese Wahrnehmung des Ideenbildes ist die geistige Vorstellung in der Seele selbst. Diese ist kein Leiden, sondern eine Thätigkeit der Seele. Wie sie aus dem Ideenbilde entsteht, ist unerklärbar.

Hierin liegt ein Fehler der Selbstbeobachtung, der am bestimmtesten in 3) ausgesprochen wird. Nicht, wie Platner behauptet, der innere Eindruck im Gehirn, sondern der Gegenstand draussen wird von uns wahrgenommen. Das von Platner sogenannte Ideenbild existirt nicht, sondern ist eine blosse Erdichtung.

Diese Theorie der Sinnesanschauung hat offenbar nur die Theorie des Sehens im Auge. Man lässt hier gleichsam das Bild von der Netzhaut des Auges erst in das Gehirn und dann in die Seele wandern. In der Seele angekommen, soll es sich durch eine unbegreifliche Metamorphose aus etwas Körperlichem in etwas Geistiges, aus einem optischen Bilde in eine

geistige Vorstellung verwandeln. Aber dies ist eine völlig falsche Darstellung des wahren Sachverhalts. Wir müssen hier dreierlei unterscheiden:

1) Der Gegenstand, den ich sehe, bringt vermittelst der Lichtstrahlen ein Bild auf der Netzhaut des Auges hervor. Das ist eine Sache, die ich nach optischen und physikalischen Gesetzen vollständig verstehe.

2) Die Lichtstrahlen, welche in das Auge fallen, reizen die Netzhaut und diese Reizung pflanzt sich durch den Sehnerven nach dem Gehirne fort. Hier würde ich nun das Spiel der Nerventhätigkeit zwischen dem Gehirn und der Netzhaut des Auges ebenso verstehen, wenn mir die physiologischen Gesetze bekannt wären, nach denen es erfolgt. Hier ist aber schon nicht mehr von einem Bilde des Gegenstandes, sondern von Bewegungen in den Nerven die Rede.

3) Von diesen physikalischen und physiologischen Vorgängen müssen wir nun aber das rein Psychische des Erkennens: das Sehen der Farben und Gestalten wohl unterscheiden. Ich kann wohl sagen: der Gegenstand ist die Ursache von dem Bildchen auf der Netzhaut, aber dieses Bildchen ist nicht wiederum die Ursache von der Vorstellung des Gegenstandes in mir. Es ist nur die Basis für meine Construction der Gestalt im Raume. Für die Selbstbeobachtung ist die Sinnesanschauung von dem Gegenstande draussen der erste Anfang aller meiner Erkenntniss. Erst wenn ich den Gegenstand schon wahrgenommen und wenn ich mein Sinnesorgan schon wahrgenommen habe, komme ich durch fortgesetzte Beobachtung zu der Erkenntniss der Existenz des Bildchens auf der Netzhaut und zu der Einsicht, wie dieses durch Lichtstrahlen, die vom Gegenstande ausgehen, entsteht. Die physikalischen und physiologischen Vorgänge, die hierbei vorkommen, sind selbst Gegenstände der Erkenntniss, die ich erst im Zusammenhange der Erfahrung kennen lerne, mit denen aber die Erfahrung nicht beginnt. Jene Einwirkung des Gegenstandes auf mein Sinnesorgan ist also nicht die Ursache meiner Erkenntniss, sondern selbst ein Gegenstand meiner Erkenntniss. Auch erkenne ich in jenen physikalischen und

physiologischen Vorgängen lauter **körperliche** Verhältnisse und kein Verhältniss des Körperlichen zum Geistigen. Wie ein Eindruck auf den Geist gemacht werden könne, lässt sich schlechthin nicht erklären, denn da müsste ich das Verhältniss des Geistes **nach Aussen** beobachten können; allein alle geistige Erkenntniss ist nur **innere** Selbsterkenntniss. Ich weiss nur, dass der Sinn afficirt wird, aber nicht wodurch und wie. Daher dürfen wir uns auch nicht auf den **Beweis** einlassen, dass unsern Empfindungen und Sinnesanschauungen wirklich Gegenstände entsprechen. Sollte dies geschehen, so müsste ein äusseres Verhältniss unserer geistigen Thätigkeiten bestimmt werden, worüber wir doch gar keine Beobachtung machen können. Das Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande ist vielmehr ein ganz unmittelbares Verhältniss aus innerer Erfahrung, welches keiner Erklärung bedarf. Wenn ich den Baum sehe, so erkenne ich unmittelbar und ohne allen Beweis, dass der Baum **ausser mir** und **vor mir** steht. Läge diese unmittelbare Gewissheit nicht schon in meiner Anschauung, so könnte der Verstand gar nicht darauf zu sprechen kommen *).

*) Ein namhafter jetzt lebender Physiolog hat über den Ursprung der Gesichtsvorstellungen und das Aufrechtsehen folgende abenteuerliche Ansicht aufgestellt. Das Netzhautbildchen, meint er, würde nicht etwa bei der Nervenleitung durch den Opticus abgebrochen und im Centralorgane des Gehirns wieder aufgebaut, sondern es gelange unzerstört ins Gehirn, indem die einzelnen Fasern des Opticus Stück für Stück oder gleichsam Punkt für Punkt jenes Bildchen von der Netzhaut zum Gehirne leiteten. Dort angelangt, erleide es eine Reflexion oder Spiegelung, wodurch es umgekehrt würde und diesen **Reflex des Bildes** percipire erst die Seele und sehe deshalb die Dinge aufrecht.

Das Alles sind Fabeln.

Es existirt wohl ein optisches Bild auf der Netzhaut, aber es existirt kein solches Bild im Gehirn. Es ist auch kein solcher Spiegel im Gehirn, worin ein solches Bild sich abspiegeln könnte. Es ist selbst physiologisch unrichtig ausgedrückt, wenn man sagt: jenes Bild wandere von der Netzhaut durch den Opticus ins Gehirn. Eine solche Wanderung und Reise eines optischen Luftbildes ist ein Unding. Die Sache ist vielmehr die: das Licht oder die Lichtstrahlen bilden nach optischen oder vielmehr dioptrischen Gesetzen das Netzhautbildchen und reizen nach physiologischen

Es lässt sich wohl zeigen, wie durch die gegebene Sinnesanschauung die Erkenntniss möglich werde; wie aber diese Sinnesanschauung selbst möglich sei, sowohl innerlich bei der Wahrnehmung einer Empfindung oder einer andern Vorstellung, als bei der Anschauung eines Gegenstandes in der Empfindung, das ist auf beiden Seiten gleich unerklärlich. Durch die angegebene Beschaffenheit der Empfindung, nach welcher sie unmittelbar die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthält, wird eine feste Grundlage für die Theorie der Erkenntniss überhaupt gewonnen, indem wir von der Sinnesanschauung ausgehen, und nun Schritt für Schritt zeigen können, wie wir in der innern Geschichte unsers Erkennens durch Einbildungskraft und Denken von ihr aus zu unserer vollständigen Erkenntniss gelangen. Aus Geisteszuständen, die noch

---

Gesetzen die Retina und den Opticus. Durch das letztere entsteht im Sehnerven ein Bewegungsprocess, der uns seiner Natur und Form nach zur Zeit noch völlig unbekannt ist.

Das Sehen selbst ist aber eine Seelenthätigkeit und kein Nervenprocess. Die Entstehung einer Geistesthätigkeit lässt sich nicht erklären, am wenigsten aus physikalischen Ursachen und Vorgängen. Wenn man jenen uns jetzt noch unbekannten Nervenprocess auch kennen lernte, so wüssten wir vom Sehen doch gerade so viel wie jetzt. Das Sehen ist ein Factum in innerer Erfahrung, jener Nervenprocess aber ein Hergang in äusserer Natur.

Die ganze Fabel von der Wanderung des Netzhautbildes ins Gehirn und seiner Umkehr durch eine wunderbare Gehirnspiegelung erklärt aber auch nicht das Mindeste, sondern schiebt die Sache nur weiter hinaus. Denn wenn ich die Seele vor einem solchen Spiegel im Gehirn sitzen und das Spiegelbildchen in demselben betrachten lasse, so wiederholt sich nur dieselbe Frage: wie gelangt denn die Seele zur Wahrnehmung dieses Bildchens?

Aber die ganze Fabel widerspricht dem Thatbestande der Erfahrung. Die Seele sieht nicht ein Spiegelbild im Gehirne oder das Netzhautbildchen im Auge, sondern den Gegenstand selbst draussen vor dem Auge. Ich sehe einen grossen Baum und ein grosses Haus vor mir stehen, aber nicht ein verkleinertes Bildchen davon in meinen Augen. Es kann daher gar nicht die Frage sein, warum ich die Dinge aufrecht und nicht verkehrt sehe. Mit einem Worte: es giebt hier gar kein Räthsel, weil es sich bloss um die Auffassung einer Thatsache, nicht um die Erklärung einer Wirkung aus einer Ursache handelt.

keine Erkenntniss enthalten, zu erklären, wie der Gegenstand hinzukommt und so Erkenntniss entsteht, ist eine verkehrte Aufgabe, denn das Erkennen ist unmittelbar innere Qualität. Eine gesunde Beobachtung der Empfindung zeigt uns in ihr schon den Anfang unserer Vorstellung von Dingen ausser uns, und von innern Thätigkeiten des Geistes, welche sich in uns nach und nach zu vollständigen Erkenntnissen ausbilden. Wir lernen durch den Verfolg dieser Beobachtung also wenigstens, wie wir die Gegenstände erkennen, wenn auch davon nicht gleich die Rede sein kann, wie sie sind. Wir erklären nur Vorstellung aus Vorstellung, und Erkenntniss aus Erkenntniss, weil diese Entstehung und Veränderung Thatsache aus innerer Erfahrung wird; der Gegenstand ist dann immer schon bei der Erkenntniss, das Erkennen selbst aber lässt sich von nichts mehr ableiten. Einseitige Erklärungsversuche räsonniren entweder aus dem blossen Begriffe der Wahrheit oder wollen Alles aus der ersten sinnlichen Anschauung bei der Empfindung erklären. Allein um ein Urtheil über die objective Giltigkeit der menschlichen Erkenntniss zu haben, muss man diese Erkenntniss selbst durch innere Beobachtung genau genug kennen gelernt haben. Die Sinnesanschauungen sind nur Theile der Einen unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, die in dieser durch die mathematischen und philosophischen Formen zum Ganzen verbunden sind, und das Bewusstsein um dieses Ganze der unmittelbaren Erkenntniss, das mit sinnlicher Anschauung anfängt, bildet sich durch Einbildungskraft weiter fort und erhält durch den Verstand seine Vollendung. Nicht der Sinnesanschauung allein, sondern unserer vollendeten Erkenntniss entspricht die Welt als ihr Gegenstand. Erst nachdem wir diese vollständige Erkenntniss aus dem subjectiven Standpunkte der inneren Selbstbeobachtung kennen gelernt haben, ist die Frage nach dem Verhältniss zu ihrem Gegenstande eigentlich erst an ihrem gehörigen Platze.

§. 102.

Mit den Sinnesanschauungen sind durch Gewohnheit und nach dem Gesetze der Vernünftigkeit andere Vorstellungen

verbunden, die man meist für Sinnesvorstellungen selbst hält, die es aber nicht sind, und die man sorgfältig von den eigentlichen Sinnesanschauungen unterscheiden muss. Wenn ich meinen Blick auf einen Körper richte, so sehe ich diesen Körper. Man meint leicht, dass uns ein solcher Blick die Anschauung des Körpers ganz und vollständig gebe und man setzt voraus, dass diese Anschauung uns ohne weiteres und ohne unser Zuthun durch den Sinn gegeben werde. In der That muss man aber das Sehen erst lernen eben so wohl wie man das Denken erst lernen muss, nur fällt für uns die Erlernung desselben in eine Zeit, wo das Bewusstsein noch nicht erwacht ist. Diese Behauptung, so paradox sie auf den ersten Anblick erscheinen mag, lässt sich vollständig rechtfertigen einerseits aus der Natur derjenigen Vorstellungen, die in der Anschauung liegen, andererseits durch ein Paar merkwürdige Erfahrungen, die man an Individuen zu machen Gelegenheit hatte, die mit Bewusstsein das Sehen lernten.

Um die Natur der Vorstellungen kennen zu lernen, die in der Anschauung liegen, wollen wir die Anschauung eines Gegenstandes einmal analysiren. Ich sehe dort einen Baum oder ein Haus. Was sehe ich da alles? Die Farbe, Gestalt, Grösse, Entfernung und Lage des Dinges. Die Farbe ist eine sinnliche Vorstellung, das andere sind mathematische Vorstellungen. Diese mathematischen Vorstellungen haben eine ganz andere Natur. Sie sind keine Sinnesqualitäten und bestehen in keiner blossen Perception, keinem blossen Aufnehmen, sondern es kommen hier construirende Thätigkeiten der Einbildungskraft ins Spiel. Bei diesen Vorstellungen zeigt sich schon die Selbstthätigkeit des Anschauungsvermögens. Die Farbe ist mir unmittelbar durch den Sinn gegeben, aber die Grösse und die Entfernung sehe ich nicht unmittelbar, sondern ich trage sie erst mittelbar in meine Anschauung hinein, indem ich sie durch Messen oder Schätzen bestimme. Die Gestalt aber construire ich nach Anleitung der Gesichtslinien und nach Kenntniss oder Schätzung der Entfernung und Grösse, und ich muss da durch Uebung, Gewöhnung, Auf-

merksamkeit und Ueberlegung erst lernen, wie ich zu construiren habe.

Die Grösse eines Gegenstandes bestimmt sich durch die Grösse des Sehewinkels, unter dem sein Durchmesser erscheint, und durch die Entfernung des Gegenstandes vom Auge. Ist nun diese Entfernung unbekannt, so bleibt auch die Grösse des Gegenstandes unbestimmt und der Gegenstand wird mir kleiner oder grösser erscheinen, je nachdem ich ihn innerhalb des gegebenen Sehewinkels dem Auge näher oder ferner setze. Bei dem Blicke von nur Einem Standpunkte aus ist die Entfernung nicht mitgegeben, sondern wir tragen sie erst in die Anschauung des Gegenstandes hinein und damit zugleich die Erhabenheiten und Vertiefungen seiner Oberfläche. Darin besteht das Augenmaass, dass wir geübt sind, aus der scheinbaren Grösse (dem Sehewinkel) und der Beleuchtung eines Gegenstandes seine Entfernung richtig zu schätzen. Dabei kommen aber auch mancherlei Täuschungen vor. So erscheinen im Nebel alle Gegenstände grösser, weil sie die Localfarbe verlieren und dadurch weiter zurück treten, während der Sehewinkel, unter dem sie erscheinen, derselbe bleibt.

Welchen Einfluss die Kenntniss der Entfernungen auf die Construction der Gestalt hat, ersieht man schon aus Folgendem. Eine sehr fernstehende Kugel erscheint uns als Scheibe wegen der gleichförmigen Erleuchtung ihrer Oberfläche; wie z. B. die Mondscheibe. Ein andermal halten wir eine gemalte Kugel für eine wirkliche, weil Licht und Schatten auf dem Gemälde so vertheilt ist wie bei dem Körper selbst, obschon beim Gemälde die körperliche Ausdehnung nur ein Schein ist. Wir erhalten von unserm jedesmaligen Standpunkte aus immer nur eine perspectivische Ansicht des Körpers, welche sich mit der Veränderung unsers Standpunktes verändert und wir sehen seine Gestalt von diesem einem Standpunkte aus nicht so, wie sie wirklich ist*). Man meint gewöhnlich, dass in

*) Wenn man einen Gegenstand in der Ferne sieht, so wird man bisweilen seine Gestalt falsch auffassen, wenn man nicht seine Grösse und Entfernung kennt. Ein merkwürdiges Beispiel der Art erzählte

zweifelhaften Fällen die unvollständige Anschauung des Gesichts durch die Betastung vervollständigt und verificirt werde. Aber selbst für den Tastsinn sind die Vorstellungen von der Grösse, Entfernung und Gestalt der Gegenstände nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben, sondern erst ein Erzeugniss der productiven Einbildung nach Gewohnheit und Vergleichung. Tastend erkennen wir Grösse und Gestalt immer erst durch die Grösse der Biegung und Bewegung des berührenden Organs. Daher kann sich auch der Tastsinn täuschen. Wenn man eine kleine Kugel zwischen zwei über einander geschlagene Finger fasst und auf einer harten Unterlage hin und her rollt, so wird man zwei Kugeln zu fühlen meinen zwischen denen man durchgreift. Der Grund davon ist dieser. Die Wahrnehmungen des Tastsinns belehren uns unmittelbar nur darüber, ob der Körper rund oder eckig, glatt oder rauh, warm oder kalt ist. Ich bringe nun die Finger, indem ich sie übereinanderschlage in eine ungewohnte Lage und construire das, was ich fühle, doch unwillkürlich nach dem Gesetze der Gewohnheit so, als ob sie in ihrer natürlichen Lage sich befänden. Dadurch erhalte ich die Doppelconstruction. Der Tastsinn giebt mir also die Gestalt des Körpers nicht unmittelbar zu erkennen, sondern leitet nur die Construction derselben ein vermöge der Beschaffenheiten, die ich durch ihn an dem Körper wahrnehme. Gestalten sind Constructionen im Raume. Nun construirt aber nicht der Sinn, sondern die Einbildungs-

---

Miertsching, der als Dollmetscher und Begleiter des M'Clure die berühmte englische Nordpolexpedition mitmachte. Die ausgestellten Wachen glaubten einst auf dem Gipfel eines der sie umgebenden Eisberge einen Eisbären zu sehen. Die Zeltmannschaft wurde vorsichtig zu den Waffen gerufen. Man näherte sich dem Thiere nach Jäger Weise in einer Bogenlinie. Als man bis auf eine gewisse Distanz herangekommen war, erhob sich der vermeintliche Eisbär plötzlich in die Luft und nun erst wurde man gewahr, dass man einen Seeadler für einen Eisbären angesehen hatte. Getäuscht durch die Wirkung der Luftperspective hatte man bei dem Mangel an gewohnten Maassstäben in den einförmigen Eisfeldern die Entfernung zu gross geschätzt, wodurch der Gegenstand sich ungewöhnlich vergrössern musste. Bemerkenswerth ist, dass diese Täuschung nicht bloss individuell, sondern allgemein war.

kraft. Die Gestalt ist also kein Gegenstand der Sinnesanschauung, sondern eine Vorstellung der productiven Einbildungskraft. Der Sinn zeigt uns nur Qualitäten. Jeder Sinn führt uns in eine andere Welt: das Gesicht führt uns in die Farbenwelt, das Gehör in die Tonwelt, der Geruch in die Welt der Düfte ein. Demungeachtet leben wir nicht in fünf von einander getrennten Welten, sondern in der Einen Welt der gefärbten, tönenden und duftenden Gestalten. Die bunte Mannigfaltigkeit der verschiedenartigen Sinnesanschauungen setzt sich also zur Einheit einer Weltanschauung zusammen. Alle Sinne sind also nur verschiedene Zweige Eines Stammes und dieser Stamm, auf dem sie alle wurzeln ist das mathematische Anschauungsvermögen oder die productive Einbildungskraft. Den Empfindungen der Sinne legt die productive Einbildungskraft sofort ihre Constructionen unter, so dass diese mit den Sinnesqualitäten zusammen jederzeit ein Ganzes der Anschauung bilden. Die Vorstellung von der Lage, Gestalt und Entfernung der Gegenstände ist aber nicht mit der Sinnesanschauung der Farbe schlechthin gegeben, sondern sie kommt immer erst durch die Beziehung dieser auf die mathematische Anschauung des Raumes zu Stande. Da uns diese Kunst zu sehen durch lange und frühe Uebung zur Gewohnheit geworden ist, so werden wir verleitet zu glauben, die ganze Vorstellungsart sei uns mit Bestimmtheit und Vollständigkeit sinnlich gegeben. Wenn wir aber die Sache näher untersuchen, so bemerken wir, dass dies nicht der Fall ist. Draussen vor dem Auge liegt die Ausbreitung der Farben. Diese Farbenausbreitung erhält aber durch die Constructionen der productiven Einbildungskraft erst ihre bestimmte Gestalt, Ort und Lage im Raume d. i. ihre bestimmte Einzeichnung nach den drei Dimensionen des Raumes innerhalb bestimmter Grenzen.

Molyneux legte Locke die Frage vor: Ob ein Blindgeborener, der durch das Gefühl einen Würfel von einer Kugel zu unterscheiden gelernt hätte, beide aus dem blossen Anblick unterscheiden würde, wenn er sein Gesicht bekäme. Locke glaubte die Frage verneinen zu müssen und seine Meinung wurde bald darauf durch die Erfahrung an einem blindgebore-

nen jungen Menschen von 13 Jahren bestätigt, dem Cheselden durch eine glückliche Staaroperation das Licht seiner beiden Augen wiedergab. Als er zuerst sah, wusste er die Entfernungen so wenig zu beurtheilen, dass er sich einbildete, alle Sachen, die er sähe, berührten seine Augen, wie das, was er fühlte, seine Haut. Er kannte von keiner Sache die Gestalt, er unterschied auch keine Sache von der andern, sie mochte noch so verschiedene Gestalt und Grösse haben, sondern wenn man ihm sagte, was das für Sachen wären, die er zuvor durchs Gefühl erkannt hatte, betrachtete er sie sehr aufmerksam, um sie wieder zu kennen; weil er aber auf einmal zu viel neue Sachen lernen musste, vergass er immer wieder welche, und lernte, wie er sagte, in einem Tage tausend Dinge kennen, die er auch wieder vergässe. Er hatte oft vergessen, welches die Katze und welches der Hund wäre, und da er sich schämte, immer wieder zu fragen, fing er die Katze, die er durchs Gefühl kannte, betrachtete sie sehr genau, setzte sie nieder und sagte: So Mietzchen, nun will ich dich ein andermal kennen. Etwa nach zwei Monaten, nachdem ihm der Staar war gestochen worden, machte er plötzlich die Entdeckung, dass Gemälde, die er bis dahin nur für buntscheckige Flächen angesehen, Körper mit Erhöhungen und Vertiefungen vorstellten, und er war sehr verwundert, dass das, was durch Licht und Schatten rauh und uneben aussah, sich glatt anfühlte. Er fragte, welcher von seinen Sinnen der Betrüger sei, das Gesicht oder das Gefühl. Anfangs hielt er alles, was er sah für sehr gross. Als er aber grössere Dinge sah, hielt er die früher gesehenen für kleiner. Er konnte sich keine Linien ausser den Grenzen, die er sah, vorstellen. Er sagte, dass das Zimmer, in dem er sich befände, ein Theil des Hauses sei, wüsste er wohl, aber er könne nicht begreifen, dass das ganze Haus grösser aussähe als das Zimmer. Ein Jahr nach seinem ersten Sehen brachte man ihn an die Dünen von Epsom. Die weite Aussicht, die er hier hatte, nannte er eine neue Art von Sehen. Später wurde ihm auch der Staar am andern Auge gestochen. Die Dinge erschienen ihm anfangs mit diesem Auge grösser, aber nicht so gross, als sie ihm anfangs mit dem ersten geschie-

nen. Wenn er dasselbe Ding mit beiden Augen ansah, so kam es ihm noch einmal so gross vor, als wenn er es mit dem ersten Auge allein betrachtete. Aber doppelt sah er die Dinge mit beiden Augen nicht*).

Aehnliche Betrachtungen hat Anselm v. Feuerbach an Kaspar Hauser gemacht. Kaspar Hauser äusserte, als ihn Feuerbach bald nach seiner Auffindung zum erstenmale in Nürnberg besuchte, seinen Widerwillen gegen den Anblick der „schönen, im Schmuck des Sommers prangenden Landschaft," die sich vor dem Fenster seiner Wohnung ausbreitete. Es kam ihm vor, als ob ein Laden mit bunten Farbenkleksen, in denen er keine einzelnen Dinge erkennen und unterscheiden konnte, das Fenster verschlösse und den Blick ins Freie wehre. Erst nachdem er durch das Herumgehen im Freien die Entfernungen der Gegenstände kennen gelernt hatte, verschwand ihm der vermeintliche Fensterladen und die Landschaft that sich vor ihm auf**).

Wir sehen also zunächst nur Farben. Sowie dem Gehör die Tonwelt, so gehört psychisch dem Auge die Welt der Farben, deren Verhältnisse gegen einander durch die Gesetze des Farbenkreises und der Farbenkugel bestimmt werden***). Sobald wir vermittelst des Lichtes Farben sehen, so verbindet sich auch sogleich die Geometrie des Lichtes nach dem Gesetze der geradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen mit ihnen. Es befindet sich dann stets ein kleines Bild von dem gesehenen Körper auf der Netzhaut. Dieses Bildchen ist die Basis für unsere Construction der Gestalt im Raume. Von jedem Punkte dieses Bildes projiciren wir durch den optischen Mittelpunkt des Auges die Sehestrahlen nach dem Gesetz der geradlinigen Verbreitung des Lichts hinaus in den Raum. Dadurch bilden sich die Sehewinkel. Die Grösse dieses Winkels schätzen wir dann meist durch die Grösse der Drehung der den

---

*) Robert Smith's Vollständiger Lehrbegriff der Optik, bearbeitet von Kästner. Kap. 5. Wie wir durch das Gesicht Begriffe bekommen.

**) Feuerbachs Kaspar Hauser S. 77—80.

***) S. Runge, die Farbenkugel.

Winkel beschreibenden Augenaxe, indem wir den Blick herüber und hinüber wenden. Die Vertheilung von Licht und Schatten hilft uns dann die Zeichnung der Gestalten nach den drei Dimensionen des Raumes anordnen.

Man sollte meinen, dass der Sehewinkel sinnlich gegeben sei dadurch, dass die Richtung des einfallenden Lichtstrahls empfunden werde. Allein auch das ist nicht der Fall. Diese Empfindung findet gar nicht statt, wie der Schreinersche Versuch beweist, durch welchen der Axenstrahl des Lichtkegels abgehalten wird und bei welchem die Richtung des Sehestrahls von der Richtung des in das Auge einfallenden Lichtstrahls ganz verschieden ist *). Man sieht bei diesem Experiment geradezu durch einen undurchsichtigen Körper hindurch. Gegeben ist uns nur das Bild auf der Netzhaut und im Instinct des Sinnes liegt es, dass wir von jedem Bildpunkte aus die Sehestrahlen immer durch den optischen Mittelpunkt des Auges hinaus in die Aussenwelt projiciren, ohne Rücksicht auf den Weg des Lichtstrahls, der den entsprechenden Bildpunkt abbildet.

§. 103.

Zu dem ersten Anfange unserer Erkenntniss in der Sinnesanschauung finden sich nach und nach die übrigen Theile unserer Erkenntniss hinzu und zwar nach verschiedenen Gesetzen. Mit der Sinnesanschauung verbinden sich sofort die räumlichen Vorstellungen von Gestalt u. s. f. sowie die zeitlichen Vorstellungen von Dauer und zwar so, dass diese Vorstellungen die feste Basis bilden, auf die sich die sinnlichen Anschauungen stellen. Diese Vorstellungen sind zwar alle durch die Empfindung veranlasst, aber nicht in der Empfindung gegeben, sondern die construirende Einbildungskraft giebt sie. Zur anschauenden Erkenntniss gesellt sich dann nach vermittelteren und künstlicheren Verhältnissen noch das Urtheil hinzu, durch welches wir den Zusammenhang der Dinge

*) Fries, Ueber den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge. S. 38 u. 39.

denkend erkennen. Der Grund von diesem allmäligen Zustandekommen unserer Erkenntniss liegt in dem Unterschiede und dem Verhältnisse des Bewusstseins zur unmittelbaren Erkenntniss. Das allmälige Entstehen der Erkenntniss in uns ist nur ein Schein, der dadurch entsteht, dass wir uns der unmittelbaren Erkenntniss nur auf verschiedenen Stufen bewusst werden können. Thatsächlich liegen alle diese Vorstellungen schon in unserer unmittelbaren Erkenntniss, so wie einmal das Erkennen seinen Anfang genommen hat, aber sie treten nach verschiedenen Gesetzen an das Licht des Bewusstseins hervor. Jene Vorstellungen sind uns theils schlechthin durch die sinnliche Anregung in der Empfindung klar, theils bilden sie sich erst innerlich aus und dieses wiederum entweder nach den Gesetzen des untern oder denen des oberen Gedankenlaufs. Wir erkennen die *Beschaffenheit*, die *Gestalt* und das *Wesen* der Dinge und zwar ein jedes von diesen auf andere Weise: die Beschaffenheiten *sinnlich*, die Gestalt *reinanschaulich*, das Wesen *denkend*.

In der äussern Anschauung selbst liegen aber drei verschiedene Vorstellungsweisen:

1) die Sinnesanschauung in der Empfindung,
2) die Anschauung von Raum und Zeit und
3) die figürliche Verbindung der Gegenstände der Sinnesanschauung in Raum und Zeit.

Das Ganze der Anschauung setzt sich aber daraus in folgender Weise zusammen:

1) Das verschiedenartige Mannigfaltige der Sinnesanschauung ist der *Gehalt*		der Anschauung.
2) die Form des gleichartigen Mannigfaltigen (Raum und Zeit)	die *Form*	
3) die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in diesen Formen		

Die Anschauungen von Raum und Zeit liegen unabhängig von der Sinnesanschauung aller äussern Anschauung als Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Grunde. Auf dem Grund

und Boden dieser Erkenntnissweise d. i. in Raum und Zeit legen sich sofort die Zeichnungen der productiven Einbildungskraft nach Gestalt und Dauer den einzelnen Gegenständen der Sinnesanschauung unter. Dies geschieht in einer Vorstellungsweise, welche uns nicht schlechthin durch die sinnliche Anregung in der Empfindung klar wird, sondern sich erst innerlich mit Hilfe der Erinnerungen durch die Gewohnheit des untern, theils mit Hilfe des Urtheils durch die Ueberlegung des obern Gedankenlaufs ausbildet. Daher nennen wir diese Vorstellungsweise Einbildung.

Die einzelne Wahrnehmung giebt mir nemlich noch keine bestimmte Erkenntniss ihres Gegenstandes, sondern zu dieser Bestimmtheit wird Fortsetzung und Vergleichung der Wahrnehmungen erfordert d. h. Beobachtung, durch welche die Wahrnehmungserkenntniss erst als Erfahrung ausgebildet wird. Z. B. Ein Blick des Auges von einem festen Standpunkte aus zeigt mir wohl eine bestimmte Nebenordnung von Farben, aber ihre Entfernung und Anordnung nach den drei Dimensionen des Raumes sowie ihre Bedeutung als Beschaffenheiten gestalteter Gegenstände muss erst durch Vergleichung der Wahrnehmungen oder durch Gewohnheit hinzugefunden oder gegeben werden. Alle unsre Vorstellungen von Gestalt, Grösse und Entfernung, kurz alle Vorstellungen der figürlichen Verbindung sind nichts als eine lebendige Geometrie, welche wir ohne darauf zu achten, beständig im Leben mit Selbstthätigkeit anwenden.

Diese Vorstellungsweise der productiven Einbildungskraft hat nun etwas höchst räthselhaftes und anscheinend Widersprechendes an sich. Auf der einen Seite ist sie mathematisch und also von untrüglicher allgemeiner und nothwendiger Giltigkeit. Auf der andern Seite ist sie der Sitz mannigfachen Scheins und die Quelle von allem Betrug der Sinne. So sehen wir z. B. den Mond beim Aufgang grösser, als wenn er hoch am Himmel steht und wenn wir nachmessen, so finden wir, dass es nicht so ist. Die grössere Scheibe des Mondes am Horizont ist also nur eine Täuschung unserer Anschauung, ein Betrug unserer Sinne. Ein andermal zaubert mir die Einbil-

dungskraft etwas vor, was gar nicht vorhanden ist. So sehe ich das Gewölbe des Himmels. Aber dieses Himmelsgewölbe ist in der That nichts als ein Zauberbild, das Niemand anderes als meine eigene Einbildungskraft über die Welt ausbreitet. Woher kommt nun jene Täuschung? Wie kann dieses Trug-gebilde der Anschauung entstehen? Dies Räthsel lässt sich nur lösen durch den Unterschied zwischen unmittelbarer Erkenntniss und Bewusstsein.

Die productiven Einbildungen entspringen, so wie sie in unserer unmittelbaren Erkenntniss liegen, aus der Einheit der reinen Form unserer Vernunft. Deshalb kommen sie allen Menschen auf dieselbe Weise zu. Der verschiedenartige Gehalt der Sinnesanschauungen vereinigt sich in der reinen Anschauung zu einem Ganzen, eben weil diese reine Anschauung die reinvernünftige Form unserer Erkenntniss ist, soweit wir uns derselben schon anschaulich d. i. durch den innern Sinn bewusst werden. Aber der innere Sinn nimmt diese Vorstellungen der figürlichen Verbindung nicht so unmittelbar wie die äussern Sinnesanschauungen, sondern nur vermittelst der Vorstellungen des unteren Gedankenlaufes d. i. mit Hilfe der Erinnerungen wahr und dies eben deshalb, weil diese ganze Vorstellungsweise nicht dem äussern Sinne, sondern der productiven Einbildungskraft angehört. Die Vorstellungen der figürlichen Synthesis d. i. die Vorstellungen von Gestalt, Lage, Grösse und Entfernung der Dinge kommen uns also auf der Mittelstufe zwischen dem innern Sinn und der Reflexion zum Bewusstsein d. i. durch den untern Gedankenlauf oder die Vorstellungen der reproductiven Einbildungskraft. Ihre Ausbildung vor dem Bewusstsein erfolgt daher häufig nicht nach den objectiven Verhältnissen unserer Erkenntniss, sondern nach den subjectiven Verhältnissen der Gewöhnung unserer Associationen.

Diese Vorstellungen können also ganz besonders dazu dienen, die Trennung des Bewusstseins und der unmittelbaren Erkenntniss darzuthun. Denn hier können wir dieser Spaltung noch anschaulich nachkommen. Wir sehen es gleichsam: etwas anderes ist es wie ich eine Erkenntniss habe und

zu ihr gelange, etwas anderes, wie ich mir ihrer bewusst bin. Eine bestimmte Erkenntniss kann ganz und vollständig in mir liegen und doch bin ich mir ihrer nicht auf einmal ganz bewusst, sondern mein Bewusstsein derselben wird nur allmälig vollständig, indem es von Stufe zu Stufe aufwärts steigt: von der Sinnesanschauung durch die Erinnerung zum Urtheil. Das vollständige Bewusstsein ist also hier kein durchaus unmittelbares, sondern zum Theil schon ein mittelbares. Da nun hier Erinnerungen (Vorstellungen der reproductiven Einbildungskraft) dieses Bewusstsein vermitteln, und in diesen Fehler und Unbestimmtheiten vorkommen, so schleichen sich diese auch in die Vorstellungsweise der figürlichen Synthesis mit ein.

Am besten lässt sich das erläutern durch die Art und Weise wie sich unsre empirische Kenntniss der dritten Dimension des Raumes ausbildet. Die dritte Dimension ist die Dimension der Entfernung von mir. Wir haben schon früher gefunden, dass wir die Entfernung nicht unmittelbar mit sehen. Wie kommen wir also zur Kenntniss der Entfernungen? Hier zeigt sich nun deutlich der Unterschied, wie die Vorstellung davon in unsre Erkenntniss kommt und wie wir uns ihrer bewusst werden. Man denke sich über der Grundlinie AB das Dreieck ABC. Habe ich die Standlinie AB durchlaufen, so kenne ich zuerst die Entfernung des Punktes B von dem Punkte A d. i. die Länge der Grundlinie. Ein Blick von A und ein zweiter von B aus nach C zeigt mir dann den Unterschied der Richtungen der beiden Linien AC und BC mit der Grundlinie; und da durch den Durchschnitt jener beiden Linien der Ort des Punktes C im Raume bestimmt ist, so ist jetzt die Entfernung und Lage dieses Punktes in meiner unmittelbaren mathematischen Anschauung gegeben. Die Grösse der dritten Dimension d. i. die Entfernung sehen wir also nur mit nach dem Durchlaufen von Standlinien, gemäss dem Euklidischen Satz, dass durch die Grundlinie und die beiden anliegenden Winkel das Dreieck bestimmt ist und unter Voraussetzung der gradlinigen Verbreitung der Lichtstrahlen. Etwas anderes aber ist es, wie ich mir derselben bewusst werde.

Da ich nicht gleichzeitig von A und von B aus nach C sehen kann, so bin ich genöthigt die beiden Winkel an der Grundlinie, wenn sie auch in meiner unmittelbaren Erkenntniss gleichzeitig vorhanden sind, vor dem Bewusstsein doch nach einander aufzufassen, indem ich eine Anschauung mit einer Erinnerung oder zwei Erinnerungen mit einander vergleiche. Die Genauigkeit dieser Vergleichung wird aber davon abhängen, ob ich die beiden Winkel gemessen oder nur nach dem Augenmaass geschätzt habe.

Hier zeigt sich der Unterschied zwischen ursprünglicher Raumesanschauung und erworbener Ortskenntniss. Die Ortskenntniss beruht auf der Kenntniss der Entfernungen. Diese Ortskenntniss muss erworben werden und sie kann nur durch das Durchlaufen von Standlinien d. i. durch den Anblick von verschiedenen Standpunkten aus erlangt werden. Was ich also von einem Standpunkte ansehe und ohne sich kreuzende Bewegung, das ist mir nur hinlänglich zur Construction in zwei Dimensionen und nicht nach Länge, Breite und Tiefe gegeben. Die mannigfaltigen Verhältnisse mannigfaltiger Gegenstände im Raume können wir uns aber schon nach zwei Dimensionen oder an einer Fläche vorstellen. Daraus erklärt sich, warum uns der Mond am Horizonte grösser erscheint als hoch am Himmel. Die Grösse des Mondes ist in der blossen Anschauung desselben gar nicht bestimmt. Ich sehe ihn unter einem gewissen Sehewinkel, durch welchen sich seine Grösse erst bestimmen lässt, wenn die Entfernung bekannt wäre. Allein ich habe mir angewöhnt beim Anblick eines Gegenstandes mir gleich auch eine gewisse anschauliche Vorstellung von seiner Grösse und Entfernung nach einer ungefähren Schätzung zu entwerfen, indem ich die Grösse des Sehewinkels, unter dem der Gegenstand erscheint, mit bekannten Maassstäben oder Standlinien vergleiche. Indem ich nun den Mond bei seinem Aufgang unwillkürlich an den Rand des Horizonts setze, schätze ich seine Grösse der Entfernung des Horizonts von meinem Auge gemäss. Daher erscheint er mir so gross, wie ein Gegenstand auf der Grenzlinie meines Gesichtskreises stehend unter demselben Sehewinkel erscheinen würde. Da nun auf

der Ebene des Horizonts unsere Standlinien sich ausbreiten und daher unsere Kenntniss derselben hier weiter reicht als in jeder andern Ebene die mit der des Horizonts einen Winkel macht, so setzen wir ihn auch, wenn er am Rande dieser Ebene steht, in die weiteste Entfernung und sehen ihn daher am grössten.

Auf die Kenntniss der Entfernungen oder der Oerter gründet sich die Construction der Gestalten. Denn Gestalt oder Figur ist ein System stetig zusammenhängender Oerter. Auch hier zeigt sich ein Unterschied wie wir zur Erkenntniss der Gestalten und wie wir zum Bewusstsein dieser Erkenntniss kommen. Zur vollständigen Erkenntniss der Gestalt gehört der Blick von verschiedenen Standpunkten. Ein Standpunkt gewährt nur eine perspectivische Ansicht, erst die Zusammenstellung zweier oder mehrerer perspectivischen Ansichten führt zur stereometrischen Anschauung der Gestalt. Nun haben wir, wenn wir mit beiden Augen zugleich sehen, bis auf eine gewisse Entfernnng einen doppelten Standpunkt der Beschauung. Wir sehen nemlich gleichzeitig von den beiden Endpunkten einer Standlinie aus, deren Grösse durch den Abstand beider Augen von einander gegeben ist. Die Mittelpunkte beider Augen stehen etwa 2½ Zoll auseinander und daher geben die Richtungsstrahlen nach nahen Gegenständen sehr bedeutende Parallaxen, die erst bei einer Entfernung von 1000 Fuss mit dem kleinsten Sehewinkel verschwinden. Innerhalb dieser Grenzen sehen wir mit beiden Augen die Gegenstände von zwei Seiten zugleich, wodurch alles Gerundete und überhaupt alle Gestalt mehr heraustritt, der Vordergrund sich mehr vom Hintergrund sondert. Sowie hier durch den gleichzeitigen Blick von zwei perspectivischen Augenpunkten aus der Gegenstand sogleich in seiner wahren plastischen Gestalt erkannt wird, so schmelzen umgekehrt zwei perspectivische Bilder, von denen ein jedes für den Standpunkt des einen Auges entworfen ist, im Stereoscop zu einem plastischen Gebilde zusammen. Das Stereoscop dient nur dazu die Augenaxen in der erforderlichen Richtung zu fixiren. Durch einige Uebung und Gewöhnung an diese Art zu sehen, kann man es

leicht dahin bringen, dass man ohne Stereoscop mit blossen Augen dasselbe sieht. Werden die Entfernungen für die Standlinie des Abstands beider Augen von einander zu gross, und verändert das Auge seinen Ort im Raume nicht, so sehen wir mit beiden Augen nur wie mit einem Auge d. i. nur nach den Unterschieden der Richtungen. Sobald aber das Auge zwischen den Gegenständen in Bewegung kommt, sehen wir nach Richtung und Entfernung in Verbindung miteinander. Darin besteht der Unterschied zwischen dem perspectivischen und dem architectonischen oder stereometrischen Sehen. Das letztere langt nur soweit als das Augenmaass und die Gewöhnung an durchlaufene Standlinien reicht. Ueber diese Grenze hinaus geht das architectonische Sehen in das perspectivische über. Ist nun aber auch die Construction der Gestalt vollständig in meiner Erkenntniss gegeben, so kommt es immer noch darauf an, wie ich mir derselben bewusst werde. Das hängt von Uebung, Sicherheit und Gewohnheit der nachconstruirenden Thätigkeit der Einbildungskraft ab. Dies können am besten die stereoscopischen Bilder erläutern, bei denen es in meinem Belieben steht, ob ich dieselben als zwei perspectivische Bilder oder als Eine plastische Gestalt sehe d. i. ob das Bewusstsein meiner Anschauung in der Ebene der Zeichnung verweilt oder sich stereometrisch im Raume ausbreitet. Lasse ich nemlich die Anschauung der Ebene, in der sich die beiden Figuren befinden, mit zum Bewusstsein kommen, so werde ich in derselben beide Figuren so sehen, wie sie wirklich sind; bilde ich mir aber ein, diese Ebene nicht mitzusehen, so werden sich hinter derselben beide Figuren scheinbar zu einer plastischen Gestalt vereinigen.

Da, wo ich entweder keine Standlinien durchlaufen habe oder mir nicht unmittelbar bewusst bin, dass ich sie durchlaufen habe*), langt die Sinnesanschauung nicht zu, um die

*) Vermöge der jährlichen Bewegung der Erde um die Sonne durchlaufen wir im Jahre eine Standlinie von 40 Mill. Meil. Länge. Die Vorstellung derselben ist in unserer unmittelbaren Erkenntniss. Da wir aber jene Bewegung nicht wahrnehmen, so ist auch die Vorstellung von dieser

mathematische Anschauung des Gegenstandes vollständig zu machen. Alsdann hilft sich die Einbildungskraft mit einer Fiction, indem sie die anschauliche Form des Ganzen nicht nach dem Gesetze der Gestaltung des Gegenstandes, sondern nach der natürlichen Perspective des Auges zeichnet. In diesem Falle befinden wir uns bei unserm Blicke über die Erde hinaus in den Himmelsraum und die Sternenwelt. Da alle irdischen Dimensionen gegen die himmlischen Entfernungen verschwinden, so haben wir den Anblick der Sternenwelt nur von Einem und nicht von verschiedenen Standpunkten aus. Daher sehen wir den Himmel mit seinen Gestirnen auch nur perspectivisch und nicht architectonisch, und da wir nur an die Maassstäbe irdischer Entfernungen gewöhnt sind, so bestimmt sich auch nach diesen die Grösse von Sonne und Mond am Himmel gemäss ihren Sehewinkeln. Da wir nun nach der Natur des perspectivischen Sehens uns einbilden das in einer Fläche zu sehen, was in Wirklichkeit sich im Raume befindet und da durch die Bewegung des Blicks um den unveränderten Standort herum die Grundlinie hier eine Kreislinie um den Standpunkt des Zuschauers als Mittelpunkt wird, so entsteht die Vorstellung des Himmelsgewölbes. Könnten wir zwischen den Sternen herumgehen wie zwischen den Bäumen eines Waldes, so würden wir den „Bau des Himmels" wirklich sehen, wie er ist, sammt den wahren Entfernungen und Grössen der Weltkörper, während wir von der Erde aus nur ein Panorama desselben, eine perspectivische Rundsicht davon erblicken.

Diese Fiction der Einbildungskraft gehört nur dem Bewusstsein und nicht der unmittelbaren Erkenntniss an. Wir werden uns hier der Erkenntniss der figürlichen Verbindung der Gegenstände auf dem Standpunkte des innern Sinnes d. i. anschaulich bewusst und da hier die Grössen- und Lagenverhältnisse der dritten Dimension durch den Sinn nicht

Standlinie und ihrer Länge nicht in unserm Bewusstsein, sie bleibt vielmehr als eine dunkle Vorstellung in uns liegen bis sie wissenschaftlich künstlich zur Klarheit des Bewusstseins gelangt.

mitgegeben sind; so ergänzt die Einbildungskraft das Fehlende, indem sie nach ihrer Gewöhnung beim perspectivischen Sehen die Bildfläche schafft, die die perspectivischen Bilder der Sterne enthält und die als Hintergrund das ganze Weltgemälde schliesst und abrundet. Derselben Erkenntniss können wir uns aber auch auf dem Standpunkte der Reflexion d. i. durch das Urtheil bewusst werden. Auf diesem Standpunkte des Bewusstseins verschwindet jene Fiction der Einbildungskraft d. h. das scheinbare Himmelsgewölbe und wir gelangen durch die Kenntniss der Parallaxen zur Kenntniss des Himmelsbaus selbst nach seinen wahren Verhältnissen der Grössen und Lagen im Raume.

Ausser den Fictionen der Einbildungskraft, unter denen die Vorstellung des scheinbaren Himmelsgewölbes die merkwürdigste ist, kommen hier noch der Sinnenbetrug und die Sinnentäuschung vor. Sinnenbetrug findet da statt, wo zwar die Anschauung bestimmt genug ist und keiner Ergänzung durch eine Fiction bedarf, wo aber die Einbildungskraft das Urtheil verführt, wie wenn man z. B. einen Wolkenrand am Horizonte für ein Gebirge ansieht. Hier tritt unser willkürliches Urtheil zwischen die Sinnesanschauung und die wirkliche figürliche Verbindung der Einbildungskraft. Optische Täuschuug oder Sinnentäuschung endlich findet da statt, wo das Bewusstsein der Anschauung nicht nur vollständig ist, sondern die Einbildungskraft auch noch damit spielt und etwas anderes daraus macht, als es ist, wie z. B. beim Anblick von Gemälden und beim stereoscopischen Sehen*).

§. 104.

In der Sinnesanschauung ist das Bewusstsein noch unmittelbar mit der Erkenntniss verbunden. Aber von da an trennt sich die unmittelbare Erkenntniss von dem Bewusst-

*) Ueber diese Theorie der productiven Einbildungskraft verweise ich noch auf meine Epochen der Geschichte der Menschheit, Bd. 2. S. 413—433.

sein um dieselbe, und diese Trennung wird immer grösser, je weiter sich die Erkenntniss von der Anschauung entfernt. Die Bestandtheile der unmittelbaren Erkenntniss, welche sich noch zu den Sinnesanschauungen hinzugesellen sind 1) die Vorstellung des reinen Selbstbewusstseins, 2) die mathematischen Erkenntnisse der productiven Einbildungskraft und 3) die philosophischen der reinen Vernunft (in engerer Bedeutung).

Des Thatbestandes dieser unmittelbaren Erkenntniss werden wir uns nun bewusst theils unmittelbar durch den innern Sinn, theils mittelbar durch die willkürliche Aufmerksamkeit der Reflexion. Auf dem Standpunkte des innern Sinns erblicken wir nur dasjenige in uns, was eben sinnlich angeregt ist und was mit diesem nach den Gesetzen der Association zusammenhängt. Erst auf dem Standpunkte der Reflexion öffnet sich uns der Blick in die dunkelsten Tiefen unserer Erkenntniss und zwar mittelbar durch eine absichtliche und kunstgerechte Benutzung des unteren Gedankenlaufs. Dieser untere Gedankenlauf steht im Bewusstsein in der Mitte zwischen dem innern Sinne und der Reflexion. Sich selbst überlassen reisst er sich von der Erkenntniss der Wirklichkeit der Dinge immer mehr los und wird zu einem blossen Spiel mit Erinnerungen, Bildern und Dichtungen, das dem Zuge der Gewöhnungen folgt. In der Hand des denkenden Verstandes wird er aber zum Spiegel, in dem die für sich dunkle unmittelbare Erkenntniss sich reflectirt und dadurch in ihrem Reflex dem Blicke des innern Sinnes sichtbar wird. Aus den Erinnerungen bilden sich nemlich durch den Schematismus der Einbildungskraft die Begriffe und diese werden dem Verstande die Werkzeuge seiner Erkenntniss. Denn die Erkenntniss des Verstandes oder die gedachte Erkenntniss ist Erkenntniss durch Begriffe. Denken oder Reflectiren ist also nichts anderes als eine besondere Kunst der Selbstbeobachtung und das Denkvermögen oder der Verstand nur ein höheres Vermögen des Bewusstseins. Wir können zum vollständigen Bewusstsein unserer unmittelbaren Erkenntniss nur durch Reflexion vermittelst der abstracten Vorstellungen kommen. Die mathematische Erkenntniss nun

kommt uns auf der Uebergangsstufe vom innern Sinne zur Reflexion d. i. durch innern Sinn und Reflexion zugleich zum Bewusstsein. Ihre Anschaulichkeit verdankt sie dem Bewusstsein durch den innern Sinn, ihrer Apodicticität aber, welche ihr vermöge ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zukommt, können wir uns nur denkend durchs Urtheil bewusst werden. Das Bewusstsein um die philosophische Erkenntniss haben wir nur denkend durchs Urtheil.

Fragen wir nun nach der objectiven Giltigkeit unserer Erkenntniss, so kommt rücksichtlich derselben keinem dieser Bestandtheile unserer unmittelbaren Erkenntniss ein Vorzug vor dem andern zn. Die Wirklichkeit der anschaulichen Erkenntniss und ihrer objectiven Giltigkeit ist für unser Bewusstsein als Thatsache bestimmt ohne alle Rücksicht auf die Gründe der Möglichkeit derselben. Allein gerade eben so wirklich wie die anschauliche Erkenntniss ist für das Bewusstsein auch die Erkenntniss im Urtheil gegeben, mag es auch immerhin schwerer sein, anzugeben, worin die Wirklichkeit dieser Erkenntniss in Urtheilen, als worin die Wirklichkeit der Anschauung bestehe. Ist aber einmal die Wirklichkeit dieser Erkenntniss in den Kategorieen und den aus ihnen durch den mathematischen Schematismus entspringenden Urtheilen sowie den Ideen des Absoluten nachgewiesen, so sind damit die Kategorieen und die Erkenntniss aus ihnen auch zugleich als ein wirklicher Bestandtheil unserer Erkenntniss nachgewiesen und es ist daher fehlerhaft, wenn man wie Kant die Giltigkeit der Kategorieen von der anschaulichen Erkenntniss erst abhängig macht.

Wenn wir aus der Wirklichkeit der vor dem menschlichen Bewusstsein gegebenen Erkenntniss alles weglassen, dessen man sich nur im Urtheil bewusst ist, so bleibt die anschauliche Erkenntniss, wie schon Hume gezeigt hat, so übrig, dass die Begriffe der Bewirkung und überhaupt die Kategorieen darin gar nicht vorkommen. Wenn man daher diese Begriffe und die Voraussetzung ihrer objectiven Giltigkeit vermeiden will, so darf man nur anschauen, aber gar nicht urtheilen. Denn kein Urtheil ist ohne diese Begriffe und jede Erkenntniss,

deren wir uns im Urtheil bewusst werden, setzt die objective Giltigkeit der Kategorieen voraus. Wer aber zweifelt, der urtheilt, denn die Wahrnehmung zweifelt nicht, sondern die Urtheilskraft. Wer also zweifelt, setzt immer schon im Zweifeln selbst die objective Giltigkeit der Kategorieen voraus. Wer an metaphysischen Dingen zweifelt, widerspricht ins geheim immer sich selbst. Nur das Gebiet der durch Erfahrung zu begründenden Inductionen ist das Gebiet des Zweifels. Zwischen der Anschauung und der unmittelbaren Erkenntniss der reinen Vernunft, die wir in Urtheilen aussprechen, findet völlige Gleichartigkeit statt. Dadurch ist die objective Giltigkeit auch der philosophischen Erkenntniss auch sofort gegeben. Das Gesetz (die Form der Nothwendigkeit) findet sich nur vor dem Bewusstsein zur Erkenntniss des einzelnen Wirklichen hinzu, in der unmittelbaren Erkenntniss ist es schon unmittelbar mit dem letztern verbunden.

Objective Giltigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unsers Vorstellens zu diesem hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bei jeder Erkenntnissthätigkeit. Die Abstufungen der Giltigkeit, zu denen der Verstand erst die Nothwendigkeit hinzubringt, gehören nur der subjectiven Giltigkeit, die ihren Ursprung in den Stufen der Wiederbeobachtung unserer unmittelbaren Erkenntniss hat. Der Gegenstand wird erkannt durch das Ganze unserer unmittelbaren Erkenntniss. Wird also nach objectiver Giltigkeit gefragt, so dürfen wir weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen, sondern wir müssen das vollständige Ganze unserer unmittelbaren Erkenntniss dem Gegenstande gegenüber stellen. Die objective Giltigkeit gehört also weder dem Anschauen, noch dem Denken für sich, sondern jedem nur nach seinem Verhältniss zum Ganzen der transcendentalen Apperception. Durch diese letztere allein erkennt eigentlich unsre Vernunft. Wir können subjectiv wohl unsre Erkenntniss zergliedern in das, was in ihr durch ihre ursprüngliche formale Apperception (die Grundvorstellung der nothwendigen Einheit) ist, als allgemeines und nothwendiges Gesetz, und was in ihr nur durch erfüllende Anschauung ist;

wir können auch zeigen, was das eine oder andere zur Bestimmung des Gegenstandes für meine Erkenntniss beiträgt, indem ein Theil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als nothwendig bestimmt: aber die objective Giltigkeit gehört durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transcendentalen Apperception. Es scheint uns leicht die unmittelbare Erkenntniss gleichsam als Wahrheit ausser unserer Vernunft zu liegen, weil wir sie nie im vollständig verbundenen Ganzen in die Gewalt unsers Bewusstseins bringen können. Dies geschieht aber nur nach Analogie eines optischen Betrugs, indem wir, im Denken befangen, das Denkvermögen für unser ganzes Inneres nehmen, die unmittelbare Erkenntniss der Vernunft verkennen und ihre Gesetze hinaus in die Objecte projiciren. In der That aber ist uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjectives, nemlich die unmittelbare Beschaffenheit der transcendentalen Apperception.

Bei aller Begründung der Wahrheit haben wir es immer nur mit dem Verhältnisse der Erkenntniss zur Vernunft, aber niemals mit dem Verhältnisse der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande zu thun. Dies Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande ist subjectiv ein erstes Vorausgesetztes bei allem Erkennen, was bei der Begründung der Wahrheit nie in Frage kommt. Denn bei dieser Begründung wird nie die Erkenntniss mit ihrem Gegenstande, sondern nur eine Erkenntnissthätigkeit subjectiv mit einer andern verglichen bis wir durch die subjectiven Verhältnisse der Erkenntnissthätigkeiten zu einanander zu dem Ganzen der transcendentalen Apperception gelangen.

Der Irrthum, welcher der Wahrheit entgegengesetzt ist, liegt nicht in dem Verhältnisse meiner Erkenntniss zu den Gegenständen, sondern in dem Verhältnisse meiner Vorstellungen unter einander und zwar in dem Verhältnisse des Urtheils zur unmittelbaren Erkenntniss. Die unmittelbare Erkenntniss selbst ist frei von allem Irrthum. Wäre sie irrig, so würden wir sie auch nicht corrigiren können. Jeder Irrthum aber, der sich in unserer Erkenntniss findet, lässt sich

entdecken und berichtigen. Daher kann der Irthum nicht an der unmittelbaren Erkenntniss selbst haften, sondern nur an dem Urtheil, durch welches wir uns eine unmittelbare Erkenntniss zum Bewusstsein bringen wollen. Das Urtheil irrt, wenn es etwas behauptet, was nicht in der unmittelbaren Erkenntniss liegt. Da nemlich das Urtheil ein Product des Verstandes ist, so kann ich etwas aussagen, auch wenn es keinen Grund hat. Die Wahrheit, welche dem Irrthume entgegengesetzt ist, besteht daher nicht in der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande, sondern in der Uebereinstimmung der im Urtheil ausgesprochenen Behauptungen mit der unmittelbaren Erkenntniss. Eine Erkenntniss ist wahr, wenn sie wirklich in uns ist. Wenn wir aber etwas behaupten, das in unserer unmittelbaren Erkenntniss entweder gar nicht oder anders enthalten ist, so ist es falsch. Wir prüfen also Wahrheit und Irrthum in unserer Erkenntniss nicht objectiv an den Gegenständen, sondern subjectiv an unserer unmittelbaren Erkenntniss. Es giebt daher einen doppelten Begriff der Wahrheit: die Wahrheit des Bewusstseins und die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntniss. Die erstere ist die empirische, die letztere die transcendentale Wahrheit. Nur diese letztere geht auf die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande.

Verwechselt man nun die empirische Wahrheit aus dem Verhältnisse der Erkenntniss zur Vernunft mit der transcendentalen Wahrheit aus dem Verhältnisse der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande, so scheint es, als ob es sich bei der Begründung unserer Erkenntnisse um das letztere handele, während doch dieses Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande ein unmittelbar gegebenes und nicht erst zu suchendes ist. Einmal befangen in dieser Verwechselung lässt die Evidenz der äussern Anschauung die Verhältnisse der innern Wahrnehmung unserer Erkenntniss leicht übersehen und erzeugt die Täuschung, als ob wir hier gleichsam ausserhalb unserer Erkenntniss die Vorstellung mit dem Gegenstande selbst vergleichen könnten. Alsdann wird die objective Giltigkeit der philosophischen Erkenntniss, deren Wahrheit wir nur

denkend einsehen, das grosse Räthsel der Speculation. So finden wir es noch bei Kant, der die objective Giltigkeit der Ideen für transcendentalen Schein erklärt, weil sie sich durch keinen Beweis an die empirische Realität der Sinnesanschauung anschliessen lassen. Aber die Sinnesanschauung hat keine Priorität ihrer objectiven Giltigkeit vor der reinvernünftigen Erkenntniss voraus, sondern beide haben dieselbe unmittelbare Gewissheit, und da nun die Ideen des Absoluten ein wesentlicher Bestandtheil unserer reinvernünftigen Erkenntniss sind, so haben sie dieselbe Gewissheit wie die Sinnesanschauung und wie die mathematische Anschauung, und unterscheiden sich nur nach der Art und Klarheit des Bewusstseins von einander. Das Bewusstsein der Sinnesanschauung ist unmittelbar, das um die Ideen mittelbar; die Objectivität gehört aber factisch dem Ganzen unserer Erkenntniss. Kraft dieser Objectivität ist die transcendentale Wahrheit d. i. die objective Giltigkeit der unmittelbaren Erkenntniss nicht etwas, was man erst durch Begründung suchen müsste, sondern sie ist unmittelbar gegeben d. h. sie ist ein Factum, das sich von nichts Anderem ableiten lässt, das auf sich selbst beruht, das der Zweifel nicht antasten und der Irrthum nicht berühren kann. Dies Factische des Erkennens giebt unserer Vernunft jenes unerschütterliche Vertrauen zu sich selbst, welches wir als den Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft aussprechen: jeder Mensch ist sich bewusst, der Wahrheit empfänglich und theilhaft zu sein. Wenn wir dann innerlich unsre Erkenntniss genau genug beobachten, so zeigt sich, dass in ihr Allem und Jedem die Grundvorstellung der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit zu Grunde liegt. Dies giebt den Grundsatz der Vollendung als das Princip der transcendentalen Ideenlehre. Diese beiden Grundsätze in Verbindung mit einander geben endlich für die Wahrheit der menschlichen Erkenntniss die Entscheidung, dass unsre anschauliche Erkenntniss zwar nur eine beschränkte Vorstellungsweise vom wahren Wesen der Dinge ist, dass sie uns aber dennoch das wahre Wesen der Dinge erkennen lasse, wenn wir diese Beschränkungen in den

durch die Verneinung der Schranken gebildeten Ideen von ihnen hinwegdenken.

Die unbefangene Menschenvernunft giebt also nicht zu, dass es unsicher sei, ob der Menschengeist nur in Schein und Täuschung lebe, sondern ihre eigene Wahrhaftigkeit ist ihre erste und unvermeidliche Voraussetzung. Daher giebt sie im Gefühl ihrer eigenen Mangelhaftigkeit nur zu: 1) dass wir in einzelnen Fällen irren können und 2) dass unsere Sinne uns nur eine beschränkte Vorstellung vom wahren Sein der Dinge geben. Menschen sind nicht allwissend, aber die menschliche Erkenntniss zeigt doch das wahre Wesen der Dinge, wenn schon auf eine beschränkte Weise. Daher endlich der natürliche Realismus des gemeinen Menschenverstandes, welcher jede idealistische Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müssen um selbst nach unserm beschränkten Idealismus unserer natürlichen Ansicht der Dinge die volle transcendentale Wahrheit abzusprechen erst die Speculation zu Hilfe nehmen, sonst ist das Vorurtheil für die Evidenz der anschaulichen Erkenntniss, woraus Kant den transcendentalen Schein der Ideen ableitete, das erste in jeder vernünftigen Erkenntniss. Es giebt nur Eine Wahrheit und wir trauen uns schlechthin zu, in ihrem Besitze zu sein; wir setzen unmittelbar voraus, dass wir die Dinge erkennen nach ihrem Wesen an sich selbst, und erst der Widerstreit zwischen der subjectiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbstständigkeit des Wesens der Dinge, wie es an sich selbst ist und wie wir es nur in den Ideen des Absoluten zu denken vermögen, kann uns in der philosophischen Speculation darauf aufmerksam machen, dass hier doch noch eine Unterscheidung zu Grunde liegt, dass wir die Natur nur als Erscheinung können gelten lassen, über die wir uns erst in der Idee zum Sein an sich erheben.

Sechstes Kapitel.

Die Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten.

§. 105.

Jedes dogmatische System geht aus von der Voraussetzung der nur Einen objectiven Erkenntnissweise. Die Kritik der Vernunft zeigt uns dagegen die subjective Nebenordnung mehrerer Erkenntnissweisen, von denen eine jede Ansprüche an objective Giltigkeit hat. Jeder Mensch besitzt neben einander verschiedene Vorstellungsweisen von den Dingen, die einander zum Theil widersprechen würden, wenn sie Ansprüche daran machten, rein der Dinge wahres Wesen zu zeigen.

Man ist leicht geneigt die Erkenntniss der vollendeten nothwendigen Einheit des Wesens der Dinge in der vollständigen systematischen Einheit aller menschlichen Wissenschaften zu suchen. Die logische Form des Ganzen einer Wissenschaft bestimmt nicht nur den Umfang derselben, sondern auch die Stelle der Theile unter einander. Von der Form der systematischen Einheit einer einzelnen Wissenschaft führt uns die Logik weiter zu einer Architectonik alles menschlichen Wissens d. i. zu einem logischen Ideal von der Gestalt, welche die menschliche Erkenntniss haben würde, wenn sie vollständig unter den Formen der systematischen Einheit ausgebildet wäre. Da nun das Systematische der Erkenntniss in dem Zusammenhange aus Einem Principe besteht, so denkt man sich dieses Ideal leicht so, dass darnach alle Theile der menschlichen Erkenntniss als Glieder eines Ganzen in Einem Systeme menschlicher Erkenntniss vereinigt sind. Allein dies ist ein falsches Bild von der Architektur oder dem Bau unserer Erkenntniss, indem dabei einerseits die Ungleichartigkeit unserer Erkenntnisse, andererseits die Beschränkung aller Theorie übersehen ist. Wir müssen uns wohl hüten, die vollständige systematische Einheit aller menschlichen Wissenschaft mit der Erkenntniss der vollendeten nothwendigen Einheit des Wesens der Dinge zu verwechseln. Die absolute Vollendung des Wesens der Dinge ist eine metaphysische Vorstellung, die

wir nur in Ideen ausdenken können. Der objective Grund der systematischen Einheit der Welt ist nicht das subjective Princip der systematischen Einheit meiner Erkenntniss, sondern die Gottheit. Das vollendete Ganze der Welt unter der Gottheit erkennen wir nicht durch Vollendung der systematischen Form unserer Erkenntniss unter Principien. Die Erkenntniss der vollendeten nothwendigen Einheit des Wesens der Dinge liegt nicht in einem Grundsatze, sondern in den Ideen des Absoluten, und daher, da diese von negativem Ursprunge sind, jenseits der Grenzen unserer Wissenschaft. Alles menschliche Wissen bleibt deshalb Stückwerk. Wir sind nicht im Stande, durch das wissenschaftlieh erklärende Urtheil unsere Behauptungen auf den Einen Mittelpunkt aller unserer Ueberzeugungen zu beziehen, sondern dieser Mittelpunkt wird nur in den Ideen gedacht und die Wirklichkeit können wir ihm nur in ästhetischen Urtheilen unterordnen. Es giebt daher keine Theorie aus Ideen. Wir können aus ihnen keine positive Erkenntniss entwickeln, wir können aus ihnen Nichts erklären. So treten ganz geschieden auseinander: theoretische Erkenntniss und Erkenntniss aus Ideen. Die erstere gehört dem Wissen, die letztere dem Glauben an d. i. einer eigenthümlichen, dem Wissen entgegengesetzten Ueberzeugungsweise aus speculativer Vernunft, für welche die Ideen des Absoluten ebenso gesetzgebend sind wie die schematisirten Kategorieen d. i. die Naturgesetze für unser Wissen. Der Glaube, welcher von demselben Grade der Gewissheit, aber von anderer Art ist als das Wissen, ist die Ueberzeugung von dem Vollendeten, das wir nicht sehen und dessen wir dennoch gewiss sind, die Sache der Wissenschaft ist die Erkenntniss des Unvollendeten und Unvollendbaren, in dessen Beschauung wir unmittelbar leben. Das Wissen bewegt sich in der Erscheinungswelt, aber der Glaube bezieht sich auf das Wesen der Dinge an sich. Das erstere enthält daher nur eine für den Menschen giltige d. i. endliche Wahrheit, der letztere dagegen die Wahrheit des Ansich der Dinge selbst d. i. ewige Wahrheit. Wir wissen um das Endliche, wir glauben an das Ewige und wir ahnen das Ewige im Endlichen.

So tritt die endliche Wahrheit des Wissens und die ewige Wahrheit des Glaubens in unserm Geist geschieden auseinander. Aber auch die endliche Wahrheit des Wissens spaltet sich in verschiedene Weltansichten und diese Spaltung beruht theils auf der Trennung des äussern vom innern Sinn, theils auf der Verschiedenheit der sinnlichen und mathematischen Anschauung.'

Durch die Trennung des äussern und innern Sinnes treten die wissenschaftliche Erkenntniss der Körperwelt und die wissenschaftliche Erkenntniss des Geisteslebens geschieden auseinander. Durch die Verschiedenheit der Sinnesanschauung von der mathematischen Anschauung erhalten wir aber eine doppelte Ansicht von der Körperwelt selbst:

1) eine subjective Ansicht dessen, wie die Dinge im Verhältniss zu meinem Geiste beschaffen sind. Diese leiten die Sinne ein;

2) eine objective Ansicht von ihrem Wesen in ihrem Verhältnisse gegen einander. Diese gründet sich auf die reine Anschauung.

Nach der erstern Ansicht sind Bäume, Thiere, Menschen, Berg, Wald und Flur, also bestimmt gestaltete Dinge die Wesen, denen Farbe, Ton, Duft und alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten als Eigenschaften zukommen. Nach der andern Ansicht ist ein Fluss, eine Pflanze, ein Thier kein Ding, sondern nur eine Begebenheit. Der Fluss hat sein Bestehen nur durch stündlich anderes Wasser, welches in seinem Bette hinströmt. Das Wasser also wäre hier das Ding, der Fluss hingegen eine Form wechselnder Dinge, die nur zu deren Zustand gehörte. Dasselbe gilt von Pflanzen und Thieren. Bei deren Wachsthum und Erhaltung ändern und erneuern sich die Säfte und Stoffe, aus denen sie bestehen, immer fort. Auch diese bleiben so nicht einen Tag lang dasselbe Ding. Da nun nach der erstern Ansicht in der Aussenwelt Thiere, Pflanzen, Ströme grade die Dinge selbst sind, denen wir Beschaffenheiten und Zustände zuschreiben, so würde diese der andern widersprechen, wenn wir in ihnen geradezu das ewige Wesen der

Dinge selbst und nicht nur die Erscheinung der Dinge für den Menschen vor uns hätten.

Die erstere Ansicht führt uns in die Welt der Gestalten (μορφή), die andere in die Welt der Masse (ὕλη) und Kraft und der Bewegung ein. Wir nennen deshalb die erstere die morphologische, die andere die hylologische oder physikalische Weltansicht.

Der Grundsatz der Substantialität gebietet mir nur, da, wo ich einen Wechsel von Erscheinungen beobachte, ein diesem Wechsel zu Grunde liegendes beharrliches Wesen zu suchen, aber er sagt mir nicht, welches dieses sei. So muss ich z. B. die Lichterscheinungen auf ein Wesen beziehen. Aber was ist das Wesen des Lichts? Ein durch das ganze Weltall verbreiteter Aether, der nur als der Träger der Undulationen dient, oder wirkliche von der Lichtquelle ausstrahlende Flüssigkeiten? Das kann nur die Induction (der Schluss aus Beobachtung und Experiment) entscheiden. Die Sinnesanschauung führt nun aber hier unsre Inductionen zu einer ganz andern Erkenntniss vom Wesen, als die mathematische Anschauung. Denn das Beharrliche vor der unmittelbaren Wahrnehmung ist die Gestalt, die ein Ding hat; das Beharrliche für die mathematische Anschauung ist der Stoff oder die Materie, aus der ein Ding besteht. Dadurch treten die morphologische und die hylologische Weltansicht auseinander.

Die morphologische ist die unmittelbar anschauliche, in der wir beständig leben und der gemäss wir den Zusammenhang der Körperwelt mit der Geisteswelt auffassen. Allein die Wesen dieser Weltansicht haben keine Selbstständigkeit. Denn ein gestaltetes Ding ist kein für sich bestehendes beharrliches Wesen, sondern nur eine Form wechselnder Substanzen. Wir kommen also in ihr auf keine nothwendigen d. i. schlechthin beharrlichen Wesen. Die Sinne können uns ein solches nicht zeigen, sie geben nur steten Wechsel zu erkennen. Das einzig Stehenbleibende in dieser Weltansicht ist die Gestalt und diese eben darum, weil sie das einzige mathematische in ihr ist. Aber selbst die Gestalt ist nicht unver-

gänglich, sie wird gebildet, sie entwickelt sich und zerfällt allmälig wieder. Wäre unsre Erkenntniss der Aussenwelt mit dieser Weltansicht abgeschlossen, so würde die Körperwelt gar keinen festen und selbstständigen Widerhalt in sich haben. Alles Werden und Vergehen in ihr wäre dann Schöpfung aus dem Nichts und die Rückkehr der Dinge ins Nichts. Es wäre dann des Heraklit ewiger Fluss aller Dinge verwirklicht.

Legen wir die morphologische Weltansicht in ihre Bestandtheile auseinander, so finden wir darin drei verschiedenartige Bestandtheile der Erkenntniss verbunden: die Beschaffenheiten, die Gestalt und die Vorstellung von der Wesenheit des Dinges. Das erste gehört der Sinnesanschauung, das zweite der mathematischen Anschauung und das dritte den Kategorieen an. Bei den ersten noch mangelhaften Versuchen diese Weltansicht wissenschaftlich auszubilden, werden leicht die nothwendigen mathematischen Formen im Gegensatz gegen die Zufälligkeit des Sinnlichen in dieser oder jener Weise einen Schein von Selbstständigkeit erlangen bis sie zuletzt als das verbindende Mittelglied zwischen der morphologischen und hylologischen Weltansicht erkannt werden.

In der morphologischen Weltansicht erkennen wir Das als Thatsache, was nach der Natur unserer mathematischen Anschauung von Naturgesetzen abhängen muss. Denn die Gestalt ist ein Gesetz der Zeichnung. Warum zeichnet und gestaltet nun aber die Natur in diesem bestimmten Falle gerade nach diesem Gesetz? Das muss einen Grund haben und dieser ist das Naturgesetz. Wir müssen eben deshalb auch im Zusammenhange unserer Erkenntniss das als ein Resultat zusammenwirkender Kräfte betrachten, was uns die Anschauung hier unmittelbar als Thatsache entgegenbringt. Wir müssen für die Gestalt erst ein Gesetz der Gestaltung suchen, wenn wir auch objectiv uns die Möglichkeit derselben begreiflich machen wollen. So kommen wir von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit, von der morphologischen auf die physikalische Ansicht hinüber.

Die Chemiker zeigen uns, dass, was man gewöhnlich Zerstörung und Vergehen nennt, nichts ist, als eine Veränderung

in der Anordnung derselben Elemente, eine Zusammenfügung der Materie in eine andere Form ohne Verlust oder Zerstörung des geringsten Theils von Materie. Wenn ein Körper in Staub zerfällt und vom Winde verweht wird, so geht doch von der Substanz dieses Staubes nichts verloren. Die einzelnen Theilchen mögen noch so zerstreut sein, so müssen sie doch auf den Erdboden wieder niederfallen und sich gefallen lassen, in andre Körperformen wieder mit aufgenommen zu werden. Der auffallendste Fall von Zerstörung, den wir kennen, ist der durch das Feuer. Verbrennt man einen Diamant oder ein Stückchen reiner Kohle, so bleibt nichts Sichtbares und Wahrnehmbares zurück. Der verbrannte Körper verschwindet ganz und gar, und während des Verbrennens scheint nichts zu entstehen als Licht und Wärme. Licht und Wärme pflegen wir aber nicht als Körper anzusehen. Wenn nun Alles vor unsern Augen verschwunden, wenn selbst keine Asche zurückgeblieben ist, so sagen wir natürlich: es ist fort, verschwunden, vernichtet. Fangen wir jedoch an zu experimentiren und betrachten wir die Sache genauer, so finden wir in dem unsichtbaren Strome heisser Luft, der von dem verbrennenden Körper aufsteigt, die ganze wägbare Materie wieder, nur in einem andern Aggregationszustande d. i. nur in einer andern Form der Zusammensetzung und des Zusammenhangs der einzelnen Theilchen. Der feste Körper hat sich in gasförmige gestaltlose Masse verwandelt. Die Masse selbst bleibt unverändert dieselbe; sie macht nur einen Kreislauf ohne dass dabei das Geringste von ihr verloren ginge. Sie liegt bisweilen Jahrtausende in einem Kalkfelsen verschlossen, wird dann plötzlich in einem Kalkofen befreit, vermischt sich mit Luft und dient einer zahllosen Menge von Pflanzen und Thieren als Nahrungsmittel. So kommen wir durch die Physik von der morphologischen auf die hylologische Ansicht hinüber. Wir finden in der M a s s e eine b e h a r r l i c h e Substanz der Körperwelt. Die Masse ist unzerstörbar, unvergänglich, immer und ewig dieselbe ohne den mindesten Verlust. In dieser Welt der Massen giebt es also kein Entstehen und Vergehen, sondern Alles ist nur Umgestaltung, Umwandelung, Veränderung. Es giebt keine Ver-

mehrung noch Verminderung: die Quantität der Substanz bleibt immer dieselbe. Es giebt endlich keine Qualitätsveränderung: ein Stoff kann nicht in den andern verwandelt werden, diese oder jene Art der Materie kann die Natur, die sie einmal hat, nicht ablegen und eine andere annehmen. Alle Veränderung, die es in dieser Welt giebt, ist also entweder Formveränderung d. i. Veränderung der Zusammensetzung der Stoffe oder Ortsveränderung. Was aber die verschiedenen Elemente zu einander bringt oder von einander entfernt, ist die Bewegung derselben. Alle Arten von Veränderung in der Körperwelt kommen also im letzten Grunde auf Bewegung zurück. Alle die Dinge, welche wir nach der morphologischen Weltansicht als die Wesen voraussetzen: Menschen, Thier- und Pflanzengestalten, Weltkörper und Wolken, Flüsse und Länder bestehen also durch den Mechanismus besonderer Naturtriebe. Ebenso erfolgt der Fall der Körper, die Bewegung des Lichts, der Sternenlauf, sowie Alles, was in der Natur geschieht, nach mechanischen Gesetzen. Die Mechanismen aller dieser Naturprocesse sind aber construirbar und hängen von Naturgesetzen ab, die durch Induction gefunden werden können. Die physikalische Weltansicht liegt daher nicht wie die morphologische ohne weiteres vor unsern Augen offen, sondern sie muss erst mittelbar durch Beobachtung, Experiment, Mathematik und Induction aufgeschlossen werden. Wir können z. B. die Farbenlehre physikalisch nicht ausführen ohne vom Licht zu sprechen. Licht ist aber Wellenbewegung im Aether. Wir können die Tonlehre nur durch die Lehre von den Schallwellen der Luft physikalisch begründen. So kommen wir also physikalisch von dem Glanze der Farben und dem Wohllaut der Töne auf Undulationen d. i. auf Verhältnisse der Bewegung hinüber.

Da die Qualitäten aus äusserer Wahrnehmung in einer *a priori* gegebenen anschaulichen Form des stetigen Zusammenhangs und der Zusammensetzung, nemlich dem Raume, liegen, so stehen sie unter Bedingungen der Construction und lassen sich auf reinanschauliche Bestimmungen zurückführen: sie lassen sich auflösen. Die sinnlichen Elemente unserer

Erkenntniss können zwar nicht in reinanschauliche (mathematische) verwandelt werden; Farbe und Ton ist für sich etwas ganz anderes als Bewegung, aber es lassen sich die äussern Sinnesqualitäten doch auf Bewegung und Bewegliches als ihren Träger zurückführen. Im vollständigen Zusammenhange meiner Erfahrung finde ich z. B. dass die grüne Farbe von einer Lichtwelle hervorgerufen wird, die eine bestimmte Länge hat. Aber diese Lichtwelle von bestimmter Länge ist nicht das „Grün" selbst. Die Lichtwelle selbst sehe ich nicht, sondern ich schliesse nur durch Induction aus Farbenerscheinungen auf ihr Dasein und ihre Grösse. Das Grün dagegen oder überhaupt die Farbe ist der unmittelbare Gegenstand meines Sehens. Dieses Farbe-Sehen hängt aber physiologisch von der Reizung des Auges ab. Nun kann das Auge durch mancherlei dazu gereizt werden: durch unbekannte innere Reize, durch Druck, Galvanismus und Licht. Nur wenn Licht das Organ reizt, ist die Farbenerscheinung wirklich objectiv d. i. die Farbe wird alsdann als eine Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes erkannt, der uns das Licht ins Auge sendet. In jedem andern Falle ist die Farbenerscheinung bloss subjectiv: das Auge sieht Farbenflecken, die nicht als Beschaffenheiten der Gegenstände erkannt werden. Wir kommen also im Zusammenhange unserer Erfahrung durch die Farbe zur Erkenntniss des Lichts und seiner undulatorischen Zustände. Aber physikalisch lassen wir die Farbenerscheinungen gleich fallen und verfolgen nur den Weg des Lichtstrahls mit unsern mathematischen Constructionen. Dasselbe gilt auch für das Gehör und die andern Sinne. Jeder dieser Sinne führt uns aus dem Kreise seiner Wahrnehmungen gleichsam nur durch eine andere Pforte in die Welt der Bewegung und somit in die hylologische Weltansicht hinein. Wir können den Zusammenhang zwischen den Qualitäten der erstern und den Bewegungen der letztern bestimmt nachweisen und wegen dieses Zusammenhangs nennen wir die äussern Qualitäten **auflöslich**. Die innern Qualitäten sind dagegen unauflöslich. In innerer Erfahrung fehlt nemlich eine Form der Anschaulichkeit des Zugleichseienden. Die Beschaffenheiten des Ich bleiben daher

nur empirisch bestimmbar. Das Ich hat gar keine reinanschaulichen Bestimmungen. Wir erkennen daher den Geist als Subject der innern Erfahrung nicht durch synthetische Urtheile *a priori* und deshalb auch nicht als Substanz, sondern nur als das Subject seiner Thätigkeiten. Die metaphysische Grundlage unserer Erkenntniss des Geisteslebens wird deshalb zusammengesetzter und dennoch mangelhafter, als die der Körpererkenntniss.

Es giebt keine andere unmittelbare Erkenntniss des Geisteslebens und seiner Zustände, als unter der Form der Selbsterkenntniss. Den Geist und seine Thätigkeiten lernt der Mensch zunächst nur in sich selbst kennen. Das Selbstbewusstsein führt uns in die Geisteswelt ein. In seinem eigenen Innern liegt dem Menschen der Schlüssel zum Verständniss alles geistigen Lebens ausser ihm. In dieser Selbsterkenntniss seines Innern steht jeder von den andern isolirt und abgeschlossen. In äusserer Erfahrung können wir, da hier Alles in reiner Anschauung zusammenfällt, nicht nur jeden einzelnen Körper für sich, sondern auch sein Verhältniss zu andern Körpern unmittelbar erkennen. Daher können wir auf die Anschauung der Körperwelt die Kategorieen des Verhältnisses unmittelbar und gleichmässig anwenden. Aber wir beobachten keine unmittelbare Geistesgemeinschaft, sondern nur eine körperlich vermittelte. Wir müssen daher diese Abhängigkeit des Geisteslebens vom Dasein körperlicher Dinge mit in die Erkenntniss des geistigen Lebens aufnehmen, um nur die Kategorieen der Bewirkung und der Gemeinschaft anwenden zu können.

Die psychologische Weltansicht der individuellen persönlichen Menschen als Geister, deren Leben in Zeit und Raum erscheint, zerfällt daher weiter

1) in die psychische Ansicht der Selbsterkenntniss,

2) die pragmatische der vermittelnden Gegenwirkung zwischen dem Geiste und der Aussenwelt

3) die politische der geistigen Wechselwirkung in der menschlichen Gesellschaft.

Diese psychologischen Weltansichten bringen zu den Naturgesetzen der körperlichen die Zweckgesetze und somit die Teleologie hinzu. Und zwar so, dass der pragmatischen Ansicht die teleologischen Gesetze der Vermittelung (Unterordnung der Mittel unter den Zweck), der politischen die Gesetze der Entwickelung, der Erziehung, der allmäligen Ausbildung des Guten und Schönen gehören.

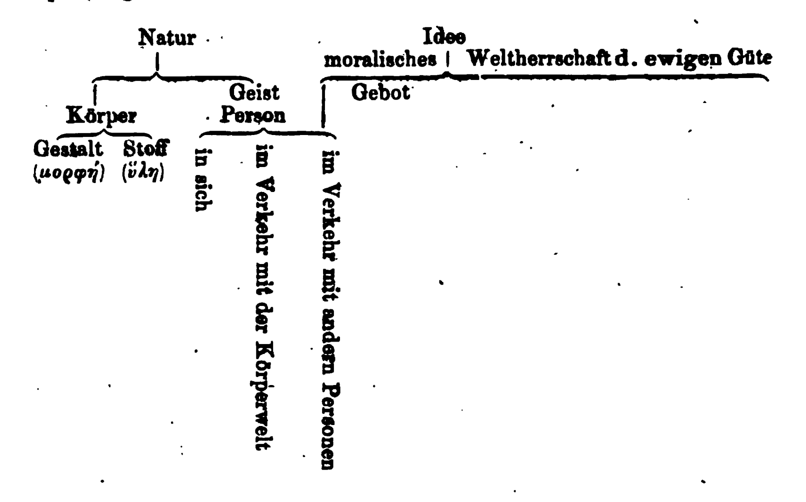
Diese Ansichten verbinden sich mit der morphotischen Ansicht der Körperwelt. Alle Erscheinung des geistigen Lebens zeigt sich uns nemlich nicht an die Materie, sondern an die Gestalt gebunden. Geistesleben erscheint uns nur unter den ganz bestimmten Körperformen organischer Gebilde. Diese körperlichen Formen sind keine besondern Wesenheiten, keine aristotelischen Entelechieen, sondern nur gleichsam das Gewand, in das sich der Geist hüllt; des Geistes eigenes Wesen besteht jenseits aller Körperformen und deren Umwandelungen. Daher gewinnt die Gestalt eine geistige Bedeutung. Die morphotische Weltansicht schliesst sich an die geistigen Weltansichten an und verbindet sich dadurch mit den Ideen, während die hylologische von den Ideen ganz ausgeschlossen liegen bleibt.

Zu der politischen Ansicht gesellt sich dann ein eigenthümliches Princip der sittlichen Wahrheit, wodurch diese Naturansicht vom Geistesleben sich enger als die übrigen an die Ideen anschliesst. Die unter Naturgesetzen erkannte Welt des geselligen Menschenlebens ordnet sich dem moralischen Gesetz und dadurch den Ideen unter. Aus dieser Welt, welche gleichsam auf der Uebergangsstufe vom Naturgesetz zur Idee steht, aus der Menschengeisteswelt unter einem idealen Gesetze, sind alle Begriffe entlehnt, die wir uns von der selbstständigen Geisteswelt machen. Dies ist die sittliche Ansicht der Dinge.

Diese verbreitet sich dann durch die Ahnung über die ganze Natur in einer ästhetischen Beurtheilung der Anschauungen nach den Ideen der ewigen Wahrheit. Dies giebt die religiös-ästhetische Weltansicht.

Demgemäss haben wir noch die metaphysischen Principien 1) der Naturlehre, 2) der Sittenlehre und 3) der Religionslehre nachzuweisen und ihre Anwendung zu zeigen.

Folgendes Schema veranschaulicht die hier angegebene Spaltung der Wahrheit in die verschiedenen Weltansichten:



1) Metaphysik der äussern Natur oder metaphysische Körperlehre.

§. 106.

Die Naturphilosophie enthält theils die Naturgesetze der Körperwelt, theils die Naturgesetze des menschlichen Geistes. Die letztern gehören der Anthropologie, die erstern der Physik. Die Naturphilosophie setzt aber Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren lässt, weil das Dasein in keiner Anschauung *a priori* dargestellt werden kann.

Die eigentlich metaphysischen allgemeinsten Naturgesetze sind die der Substantialität, der Causalität und der Wechselwirkung. Dies sind aber für sich nur metaphysische Formen der Einheit, die wir erst durch Induction mit dem Gehalte

unserer Erkenntniss verbinden müssen. Das allgemeine Gesetz der Wechselwirkung sagt mir nur, dass bei einem Systeme von Körpern ein Band der gegenseitigen Verknüpfung da sei, aber welches dieses Band sei, das kann man nur durch Induction erforschen. So ist z. B. das Gesetz der Gravitation das unser Planetensystem beherrschende Gesetz der Wechselwirkung und dieses Gesetz hat Newton inductorisch gefunden.

Die Nothwendigkeit eines solchen Gesetzes vermögen wir nur dann zu bestimmen, wenn nicht nur die Kategorie, sondern auch der Schematismus derselben durch eine Erkenntnissweise *a priori* bestimmt wird. Das heisst nur mit Hilfe reinanschaulicher Schemate lässt sich die Nothwendigkeit eines Naturgesetzes erkennen, oder mit andern Worten: alle vollständige Naturerkenntniss, also alle vollständige wissenschaftliche Erkenntniss muss mathematisch bestimmt sein. Eine mathematisch bestimmbare Erkenntniss giebt es aber nur da, wo die Dinge selbst sowohl nach ihren Eigenschaften, als nach ihren Veränderungen reinanschaulich vorgestellt werden. Nun sind die einzigen reinanschaulichen Eigenschaften und Veränderungen die der Bewegung. Daher ist die Erkenntniss der Bewegungen nach ihren Gesetzen unsre einzige vollständig wissenschaftliche Erkenntnissweise.

Alle sinnesanschaulichen Beschaffenheiten der Körper sind auflöslich und werden so als Beschaffenheiten des Beweglichen im Raume und ihre Veränderungen nach den mechanischen Gesetzen des Beweglichen im Raume bestimmt.

Behalten wir also nur die reinanschaulichen Bestimmungen der Körper in der Vorstellung, so ist nur von Ruhe oder Bewegung der Materie die Rede, die allgemeinsten Begriffe aber, nach denen wir dieses Bewegliche als im Raume gegenwärtig denken, sind von metaphysischer Natur.

Rein mathematisch zwar erkennen wir nach den Gesetzen der Geometrie den Raum und die Eingrenzung der Gestalten in ihm, nach den Gesetzen der Phoronomie aber die Bewegung selbst. Allein die Begriffe von den im Raume gegenwärtigen

beweglichen Massen und den Wechselwirkungen derselben, wodurch ihre Bewegungen verändert werden, diese Begriffe, welche uns erst die Gegenstände selbst in die abstracten Formen der Geometrie und Phoronomie hinein treten lassen, sind von metaphysichen Ursprung.

§. 107.

Da die Anwendung der metaphysischen Grundsätze auf die Körperwelt durch Mathematik vermittelt ist, so haben wir zuerst die metaphysischen Principien der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung zu betrachten.

Körper sind die Gegenstände der äussern Wahrnehmung, die sich im Raume und in der Zeit befinden. Raum und Zeit als Formen der Sinnenwelt enthalten die Bedingungen der Möglichkeit für die Nebenordnung der Wesen und ihrer Zustände in ihnen. Die Wesen in der Sinnenwelt sind dem Dasein ihrer Zustände nach von Raum und Zeit abhängig. Dies ist ein erstes Verhältniss in der menschlichen Welterkenntniss, wofür sich keine höheren Gründe angeben lassen, denn unsre Erkenntniss fängt unmittelbar mit der Auffassung und Zusammenfassung der Dinge in Raum und Zeit an, hat darin ihre einzige Erkenntnissquelle des Wirklichen und den einzigen Fall der Anwendung für Alles, was nur in Begriffen gedacht wird.

Jedes Philosophem, welches dieses Verhältniss der Wesen zu Raum und Zeit durch höhere Bestimmungen der Gegenstände einer Erklärung oder Ableitung unterwerfen will, wird sich daher nur mit verworrenen Begriffen irrig abmühen oder sich in leere Worte verlieren.

Die Grundwahrheiten der Mathematik gelten in der menschlichen Erkenntniss unabhängig für sich als erste Voraussetzungen, welche aus keinen andern Wahrheiten folgen, keinem Beweise unterworfen werden können. Erst wenn wir subjectiv die reinanschauliche Vorstellungsweise der Dinge im Gegensatze gegen das wahrhafte Sein der Dinge selbst beurtheilen, bemerken wir die Beschränktheit unserer Er-

kenntnissweise darin, dass unsere Erkenntniss an die Wahrheiten der Mathematik gebunden bleibt. Innerhalb dieser Schranken legt sich nun diese Erkenntnissweise nach folgenden allgemeinsten Verhältnissen auseinander.

1) Alle Gegenstände der Sinnenwelt erscheinen uns in ihren sinnlichen Beschaffenheiten so, dass sie irgendwann in der Zeit, irgendwo im Raume sind.

Raum und Zeit sind blosse Formen der Zusammensetzung der Dinge, in denen die Gegenstände sie erfüllend gegenwärtig sind, indem die Zeit durch die Existenz der Dinge, der Raum durch die in ihm zusammengesetzten Dinge selbst erfüllt wird.

Die Vorstellung der Erfüllung von Raum und Zeit durch die Gegenwart der Gegenstände in ihnen enthält die Vorstellung von der Eingrenzung der Theile in ihnen. Jeder Gegenstand ist in Raum und Zeit innerhalb bestimmter Grenzen oder Schranken andern nebengeordnet, deren Anschauung sich für Zeit und Raum auf folgende Weise ergiebt.

2) Das Mannigfaltige der erscheinenden Existenz der Dinge ist in der Zeit theils als zugleich, theils als nach einander zusammengeordnet; die Zeit selbst aber enthält nur für das nacheinander oder die Zeitfolge die Verbindungsform in einer Dimension. Die Art der Nebenordnung des zugleich Befindlichen ist hingegen durch die Zeit selbst nicht bestimmt, sondern muss auf andere Art gegeben werden. Uns erscheint sie nur im Raume.

Durch Zeitpunkte, Augenblicke oder Epochen werden in der Zeit Zeitlängen oder Perioden als Dauer eingegrenzt. Diese Zeitlängen werden bei der Erfüllung der Zeit von einem Zeitpunkte der Gegenwart oder Wirklichkeit beschrieben, indem dieser in der Reihenfolge der Existenz der Dinge nach einander durch die Zeit abfliesst. Die schon erfüllte Zeit der abgeflossenen Existenz der Dinge ist die Vergangenheit; die noch unerfüllte Zeit, in welche die Gegenwart vorrückt, ist die Zukunft.

Das Dasein eines Dinges nach seinen Beschaffenheiten und Verhältnissen zu einer bestimmten Zeit ist ein Zustand

desselben. Diese Zustände sind andauernd oder beharrlich, wenn sie dieselben bleiben, veränderlich, wenn sie anders werden. Dieses Anderswerden der erscheinenden Zustände der Dinge heisst Wechsel oder Veränderung. In der Veränderung wird den Zuständen der Dinge Anfang und Ende, Entstehen und Vergehen bestimmt. Die Reihenfolge wechselnder Zustände eines Dinges in der Zeit heisst Begebenheit oder Geschichte.

3) Im Raume geschieht die Eingrenzung nach seinen drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke oder Tiefe. Ein vollständig eingegrenzter Raum heisst ein geometrischer Körper; der Gegenstand, der einen solchen erfüllt, ein physischer Körper.

Die Zustände dieser Körper werden auf reinanschauliche Weise nach ihren Verhältnissen gegen einander im Raume nach Gestalt, Ort, Lage und Entfernung bestimmt, wie die Geometrie lehrt.

Diese Zustände sind daher für einen Körper theils Zustände der beharrlichen Gegenwart an einem Orte d. i. Ruhe; theils Zustände der Veränderung des Orts d. i. Bewegung. Die Gesetze dieser Veränderung lehrt die reine Bewegungslehre oder Phoronomie.

4) Die Stelle einer Erscheinung in der Zeit, das Wann, wird durch den Zeitpunkt bestimmt. Dabei haben alle unsre Zeitbestimmungen eine nothwendige Beziehung auf den jedesmaligen Augenblick der Gegenwart, welcher allein der Vorstellung der Verhältnisse in der Zeit einen festen Abschluss giebt. Jedes Wann ist mir nur dann anschaulich bestimmt, wenn mir die Zeitlänge vom Augenblicke der Gegenwart bis zu ihm gegeben ist.

Die Stelle einer Erscheinung oder ihr Ort im Raume, das Wo, wird durch den Punkt bestimmt. Im Raume aber haben wir keinen festen Punkt, auf den sich alle unsre Raumbestimmungen bezögen, keinen absoluten Raum (als ruhende Form der Welt), welcher uns zu einem Abschluss der Raumbestimmungen gelangen liesse, sondern alle Bestimmungen von Lage und Bewegung bleiben verhältnissmässig

oder relativ. Nur im Verhältniss gegen ein System verhältnissmässig ruhender Körper können wir die Bewegung anderer bestimmen, so dass wir für die Beurtheilung in der Erfahrung den Raum selbst verhältnissmässig (relativ) nehmen müssen, bezogen auf einen gegebenen Punkt (von dem es dahin gestellt bleibt, ob er kosmisch ruht oder nicht) und die Lage fester Ebenen durch diesen. Einen solchen verhältnissmässigen Raum, den wir durch die Verhältnisse der Lage von Körpern in ihm erkennen, nennen wir einen empirischen Raum.

§. 108.

Das im Raume gegenwärtige Bewegliche ist die Materie. Der Begriff der Materie ist kein Prädicat, sondern das Subject der Bewegung. Materie ist der Gegenstand, der den Raum erfüllt, der Inhalt des Raumes; der Raum die Form des Aussereinanderseins ihrer Theile.

Die reinanschaulichen, mathematisch construirbaren Zustände der Materie sind Bewegung und Ruhe. Bewegung ist die stetige Veränderung des Orts. Ruhe die andauernde Gegenwart eines Dinges an demselben Orte, wobei andauernd heisst, was eine Zeit hindurch existirt. Ruhe ist die Null der Bewegung, aber darum nicht eine blosse Verneinung der Bewegung, sondern ein positiver Zustand der andauernden Gegenwart an einem Orte.

Geometrisch geschieht jede genaue Ortsbestimmung durch Punkte. Daher müssen die Veränderungen der Oerter oder die Bewegungen der Körper mathematisch auf die Bewegung von Punkten in Linien zurückgeführt werden.

Bei jeder Linie kommt es auf ihre Länge und die Richtung ihrer Theile gegen einander an. In wiefern ein bewegter Punkt die Zeit hindurch die Länge einer Linie beschreibt, kommt ihm eine fortschreitende Bewegung zu; in wiefern er dabei seine Richtung ändert, kommt ihm drehende Bewegung zu.

Die fortschreitenden Bewegungen werden gemessen nach ihren Geschwindigkeiten d. h. nach den Verhältnissen

der Längen, welche in ihnen während einer bestimmten Zeit beschrieben werden. Erfolgt eine Bewegung mit beständiger Geschwindigkeit, so heisst sie gleichförmig; wird die Geschwindigkeit während der Bewegung vermehrt, so ist die Begung eine beschleunigte; wird die Geschwindigkeit vermindert, eine verzögerte.

Die einfachste Bewegung ist die mit unveränderter Richtung und unveränderter Geschwindigkeit d. i. die gleichförmige gradlinige. Ihre Geschwindigkeit ist eine intensive Grösse von bestimmtem Grad, unter dem es kleinere, über dem es grössere geben kann. Jede andere Bewegung lässt sich aus gleichförmigen geradlinigen zusammensetzen entweder auf discrete Weise oder mit Hilfe der höhern Analysis auf stetige Weise. Jede Veränderung der Bewegung ist nemlich entweder Veränderung der Geschwindigkeit oder der Richtung (Drehung) oder beides zusammen. Die blosse Beschleunigung entsteht, wenn mehrere gleichförmig gradlinige Bewegungen in derselben Richtung zusammengesetzt werden; die blosse Verzögerung, wenn zu einer gegebenen gleichförmigen gradlinigen Bewegung eine andere in grade entgegengesetzter Richtung hinzugesetzt wird; die Drehung endlich oder die mit Drehung verbundene Veränderung der Geschwindigkeit, wenn gleichförmige gradlinige Bewegungen in verschiedenen Richtungen zusammengesetzt werden. Jede krummlinige Bewegung enthält eine stetige Reihe von Veränderungen der letztern Art.

Wir können die Bewegung eines Körpers nur im Verhältniss zu einem andern Körper, aber niemals im Verhältnisse zum Raume selbst beobachten. Aber der Körper, den wir als ruhend voraussetzen und auf den wir die Bewegung beziehen, kann mit sammt dem Raume, in welchen wir beobachten und worin wir den erstern Körper sich bewegen sehen, selbst wiederum eine Bewegung haben. Denn Alles, in Beziehung auf das wir Ruhe oder Bewegung eines Körpers erkennen, ist materiell, also auch beweglich, und da wir keinen festen und kosmisch ruhenden Punkt des absoluten Raumes selbst wahrnehmen können, vielleicht auch wirklich bewegt, ohne dass wir

diese Bewegung an irgend etwas entdecken könnten. Der Raum also, in dem sich unsere Beobachtung ausbreitet, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen andern erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser ebensowohl einen andern, und so fort ins Unendliche. Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, bloss relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, und unsre Beobachtung führt uns nie auf den kosmisch ruhenden absoluten Weltraum selbst. So beschreibt z. B. der Mond um unsere Erde eine Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Erde steht, aber diese Mondbahn liegt nicht in dem ruhenden Weltraume selbst, sondern in dem beweglichen relativen Raume, in welchem wir beobachten, und welcher sich in der That mit der Erde um die Sonne bewegt. Die Sonne bewegt sich aber wiederum mit dem gesammten Planetensystem und allen seinen Räumen in uns noch unbekannten Bahnen, und es ist uns völlig unbekannt, ob wir damit in den absolut kosmisch ruhenden oder nur in einen anderweit beweglichen relativen Raum hinein kommen. So erhalten wir den Grundsatz der Relativität aller Bewegung. Jede gleichförmige gradlinige Bewegung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Hieraus folgt unmittelbar: wir können jede in einem bestimmten relativen Raume als Ganzes construirte Bewegung als aus einer beliebigen Anzahl anderer Bewegungen zusammengesetzt ansehen, wenn wir die Construction den Bedingungen unterwerfen, dass 1) jede Theilbewegung sich ungestört nach ihrem eigenen Gesetz fortsetzt und 2) die geometrische Construction der Vereinigung aller dieser Bewegungen in dem gegebenen relativen Raume eine zusammengesetzte Bewegung giebt, welche mit der gegebenen ganz zusammenfällt.

Dieser Grundsatz der Relativität aller Bewegung ist der Grundsatz der Phoronomie, aus dem sich diese ganze Wissenschaft entwickelt.

§. 109.

Alle Grundvorstellungen über das Wesen der Materie und ihre Kräfte sind Erkenntnisse *a priori*. Substanz und Kraft sind metaphysische Vorstellungen, die sich hier *a priori* mit den mathematischen Vorstellungen von der Bewegung verbunden finden.

Substanz (Wesen) ist der innere Grund der Existenz eines Dinges. Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz d. i. das, was selbst nicht wiederum bloss als Prädicat zur Existenz eines andern gehört. Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gehört; denn ausser ihr würde sonst kein Subject gedacht werden können, als der Raum selbst, welcher aber selbst kein existirender Gegenstand, sondern nur die Form der äussern Relation möglicher Gegenstände der äussern Sinnesanschauung ist. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben.

Materie, das Wesen der Körperwelt, ist was einen Raum einnimmt; einen Raum einnehmen heisst aber in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig sein. Die Materie ist daher das unmittelbar im Raume Vorhandene d. i. das, was in ihm existirt. Die Quantität dieser Substanz in einem Körper nennen wir die Masse desselben. Der Raum, in dem keine Masse gegenwärtig ist, heisst ein leerer Raum.

Kraft ist der innere Grund der Wirksamkeit (Causalität) eines Dinges. Die Kraft ist nicht das, woraus der Körper besteht, sondern etwas, was ihm eigen ist, was ihm zukömmt. Die Kraft hat in der Materie ihren Sitz*); sie ist an ein Sub-

*) Nicht wie Fechner sagt: im Gesetz. Das Gesetz ist nur die abstracte Form der Wirksamkeit der Kraft, und der Ausdruck: das Gesetz hat auch Gesetzeskraft, der ihn zu dieser Meinung verleitet, sagt nichts anderes, als das Naturgesetz hat in der Natur auch Giltigkeit, das was zur

strat gebunden und dieses Substrat ist die Materie. Die Kraft ist also nicht, wie Schelling fabelte, die Ursache der Materie, sondern umgekehrt die Materie ist das Substrat der Kraft. Die Materie ist nicht das Product von Kräften, sondern die Kraft ist eine Eigenschaft der Materie. Kraft ist die Eigenschaft eines Dinges, durch die es die Ursache von Veränderungen in dem Zustande eines andern Dinges wird. Kraft ist also ein Causalprädicat der Substanz. Die Kraft ist nicht wie die sinnesanschaulichen Beschaffenheiten eine äussere, sondern eine innere Eigenschaft der Materie. Diese innere Eigenschaft ist aber die Ursache der Abänderung äusserer Verhältnisse. Diese Verhältnisse sind hier Bewegung und Ruhe. Kraft ist daher die Ursache der Erzeugung neuer oder der Veränderung schon bestehender Bewegung.

Die Materie ist ausgedehnt und ins Unendliche theilbar. Der Raum nemlich ist ausgedehnt und ins Unendliche theilbar, folglich auch das, was den Raum einnimmt d. i. die Materie. Denn man denke sich den fraglichen Raum in Theile getheilt; findet sich nun in einem solchen Raumtheile keine Materie, so ist er leer und kommt nicht in Betracht; befindet sich aber Materie in ihm, so lassen sich an dieser so viele Theile unterscheiden, als an dem Raume selbst, in dem sie sich befindet. Da nun dieser Raum ins Unendliche theilbar ist, so ist es auch die in ihm enthaltene Materie.

Durch die Frage: wie nimmt die Materie ihren Raum ein oder wie haben wir uns die Constitution der Materie zu denken, kommen wir auf den Streit um Atomistik und Dynamik.

Die Atomistik behauptet die Zusammensetzung der Materie aus Atomen d. i. aus einfachen Grundtheilen der Materie von unveränderlicher Gestalt, die absolut hart, im Raume nur zerstreut vorkommen und leere Zwischenräume zwischen sich lassen, deren Verhältniss zur Menge der Atome dann die verschiedene Dichtigkeit der Materie bestimmen soll.

Erfüllung und Verwirklichung des Gesetzes beiträgt, liegt aber im Körper und nicht im Gesetze.

Die Dynamik dagegen behauptet die stetige Zusammensetzung der Materie und ihre unendliche Theilbarkeit, so dass es gar keine absoluten materiellen Einheiten giebt.

Das Vorurtheil für die Atomen liegt nur in dem Satze: alles Zusammengesetzte müsse aus einfachen Theilen bestehen. Die dynamische Ansicht aber beruht auf dem Gesetze der Stetigkeit, welches das Grundgesetz unserer mathematischen Anschauung ist. Jedes atomistische System kommt daher mit den unantastbaren Rechten der mathematischen Anschauung in Widerstreit. Giebt man wie die alten Atomistiker den Atomen eine Gestalt, so nehmen sie doch einen bestimmten, wenn auch noch so kleinen Raum ein, und müssen diesen auf stetige Weise erfüllen. Mit dieser stetigen Raumerfüllung stehen wir aber im dynamischen System. Diese Atomenlehre nimmt das Schwerste in der ganzen Physik, die Construction bestimmter Gestalten voraus als gegeben an und will daraus das übrige erklären; sie macht also das letzte Resultat zum Anfang ihrer Theorie. Macht man aber wie Fechner die Atome zu blossen Massenpunkten ohne Ausdehnung, ohne Theile, ohne Gestalt und Seiten, so kommt man an die Grenze aller Materie, wo diese selbst aufhört*). Das Einfache, das Atom müsste aber ein Theil der Materie sein. Etwas Einfaches kann in Raum und Zeit gar nicht zur Erscheinung kommen, und der Satz: „ein an sich bestehendes

*) Der Raum hat drei Abmessungen und daher dreierlei Grenzen, von denen zwei (Fläche und Linie) selbst noch Räume, die dritte aber, der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, wo der begrenzte Raum selbst aufhört, und wo folglich auch keine Materie mehr angetroffen werden kann. Der mathematische Punkt ist zwar einfach, aber er ist kein Theil, sondern bloss die Grenze eines Raumes. Der Raum besteht nicht aus Raumpunkten als seinen Bestandtheilen d. i. der Punkt ist nicht die Bedingung der Möglichkeit des Raumes, sondern umgekehrt der Raum ist die Bedingung der Möglichkeit des Punktes, denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Wenn man sich aber ausser den mathematischen auch noch physische Punkte denkt, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums durch ihre blosse Aggregation denselben zu erfüllen, so begeht man eine Ungereimtheit.

zusammengesetztes Ding muss aus einfachen Theilen bestehen," ist ein idealer Satz, der nur irrig auf die Erscheinung angewendet wird. Das Einfache, eine blosse Idee zu der kein entsprechender Gegenstand in der Anschauung angetroffen wird, ist das geheime Pförtchen, durch das man aus der Körperwelt in die Geisterwelt hindurchschlüpfen zu können glaubt. Denn was ist das einfache Wesen? Ist es das Gassendische Atom oder die Leibnitzische Monade? Ist es Geist oder Masse? Ist es Masse, so ist diese, wie jede andere Masse das Product aus ihrem Volumen in ihre Dichtigkeit. Wenn man nun aber wie Fechner annimmt, dass das Atom keine Ausdehnung also kein Volumen habe, so müsste seine Dichtigkeit unendlich gross sein, was dem Gesetze der Stetigkeit widerspricht und daher nicht möglich ist. Die Monaden des Leibnitz und Herbart aber sind schon geistige Wesen, ausserräumlich und ausserzeitlich, die Gründe und Erzeuger von Raum und Zeit, die in der Art ihres Daseins auch nicht unter Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen.

Eine Materie erfüllt einen Raum, wenn sie einer andern Materie, die in diesen Raum, den sie selbst einnimmt, einzudringen strebt, Widerstand leistet. Diese Eigenschaft der Materie dem Eindringen einer andern Materie in den Raum, den sie einnimmt, zu widerstehen, nennt man ihre Undurchdringlichkeit, wohl auch Solidität. Nach atomistischer Ansicht ist die Undurchdringlichkeit eine Eigenschaft, welche die Materie schon durch ihren Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs, bei sich führe. Die Atome sollten absolut undurchdringlich, absolut hart sein. Aber die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Denn das Eindringen in einen Raum ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung. Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raume, den sie erfüllt,

allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heisst aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft, und nicht durch ihre blosse Existenz. Die Undurchdringlichkeit ist also keine Eigenschaft, welche der Materie schlechthin zukommt, sondern sie ist die Wirkung einer zurückstossenden Kraft in der Berührung. Wir beobachten im Gegentheil in allen Fällen chemischer Verbindung eine wirkliche Durchdringung ungleichartiger Stoffe (Materien).

Wenn man den Begriff einer chemischen Verbindung analysirt, so findet man, dass der Begriff der Durchdringung schon in ihm liegt.

Die Chemie unterscheidet zwischen Gemenge und Mischung. Z. B. Granit ist ein Gemenge von Quarz, Feldspath und Glimmer. Man sagt, diese Bestandtheile sind hier mechanisch, nicht chemisch verbunden, d. i. sie liegen neben einander. In dem Begriffe des Gemenges liegt also der Begriff der Juxtaposition, der Nebeneinanderlagerung des Verschiedenartigen.

Gemenge ist also eine Verbindung ungleichartiger Stoffe, in welcher die ungleichartigen Theile neben einander liegen. Die Feinheit der Vertheilung kann wohl auf die sinnliche Erscheinuug, aber nicht auf den Begriff einen Einfluss haben.

Mischung dagegen ist eine Verbindung ungleichartiger Stoffe, in welcher durchaus nichts ungleichartiges neben einander ist. In einer wahren Mischung darf es keinen Punkt geben, in welchem sich Materie von anderer Beschaffenheit befände als in andern Punkten. Denn wer sich eine Mischung denkt, der stellt sich etwas gleichartiges vor. Dächte er sich etwas ungleichartiges neben einander, so dächte er den Begriff des Gemenges und nicht den Begriff der Mischung. Es scheint auf den ersten Anblick ein Widerspruch in dem Begriffe der Mischung zu liegen. Denn die Mischung soll aus ungleichartigen Stoffen bestehen und doch nichts ungleichartiges enthalten. Dieser Widerspruch

ist indess nur scheinbar. Die ungleichartigen Bestandtheile sind in der Mischung allerdings noch vorhanden, nur nicht neben einander. Wenn sie aber nicht mehr neben einander sich befinden, so müssen sie in einander enthalten sein, d. i. sie müssen sich gegenseitig durchdrungen haben. Der Begriff einer Mischung ist also nicht denkbar ohne den Begriff einer gegenseitigen Durchdringung beider Bestandtheile.

Dass es aber in der Natur wirklich Mischungen giebt, und mithin die physische Realität des Begriffs der Durchdringung, bestätigen unter andern folgende Thatsachen.

Wenn man Wasser und Aether zusammenschüttet, so kann man sie doch nicht in eine einzige Flüssigkeit verwandeln, wie lange man auch schüttelt. Lässt man das Glas in Ruhe stehen, so sondern sich zwei Flüssigkeiten ab, die zwar beide farblos und vollkommen durchsichtig sind, von denen aber die obere das Licht mehr bricht als die untere und es bildet sich deshalb zwischen beiden eine scharfe und spiegelnde Grenzfläche. Schüttelt man den Aether und das Wasser durch einander, so wird die Flüssigkeit trübe und undurchsichtig, und das um so mehr je mehr man schüttelt. Die Trübung oder Undurchsichtigkeit ist die Folge der Juxtaposition zweier ungleichartiger Flüssigkeiten, von denen jede eine andere lichtbrechende Kraft hat, wodurch der gerade Durchgang der Lichtstrahlen gehindert wird. Diese beiden Flüssigkeiten bilden daher durch Schütteln keine Mischung, sondern nur ein Gemenge.

Man nehme dagegen das Wasser für sich allein. Dieses ist eine Verbindung zweier Gasarten, von denen jede eine andere lichtbrechende Kraft hat. Demungeachtet ist das Wasser vollkommen durchsichtig. Das ist aber nur möglich, wenn jeder Lichtstrahl im Innern desselben vollkommen gerade durchgeht. Dies thut er nur dann, wenn er in keinem einzigen Punkte von seiner Richtung abgelenkt wird d. i. wenn er in keinem Punkte seines Weges etwas ungleichartiges trifft. Trifft er aber auf nichts ungleichartiges, so liegen die ungleichartigen Bestandtheile nicht mehr neben einander sondern in

einander d. i. sie müssen sich durchdrungen haben. Das Wasser ist also eine Mischung und kein Gemenge.

Oder man nehme die Auflösung eines Salzes, das schwerer ist als sein Auflösungsmittel, so müssten die Salztheilchen, wenn sie auch noch so fein vertheilt mit der Flüssigkeit bloss gemengt wären, endlich zu Boden sinken. Denn was sollte sie schwimmend erhalten? Etwa die Anziehung des umgebenden Wassers? Aber die ist nach allen Seiten hin gleich und hebt sich daher in je zwei entgegengesetzten Richtungen auf. Die Schwere der Salztheilchen wird daher nur den Widerstand des Wassers zu überwältigen haben. Bei der vollkommenen Beweglichkeit der flüssigen Masse kann aber dieser Widerstand das Sinken nicht hindern, sondern nur verzögern. Da sich nun aber hier kein Niederschlag bildet, so ist dies ein Beweis, dass das aufgelöste Salz mit dem Wasser chemisch und nicht bloss mechanisch verbunden ist. Die Undurchdringlichkeit ist also keine allgemeine Eigenschaft der Materie, wie die mathematischen der Ausdehnung, Theilbarkeit und Beweglichkeit, sondern sie ist nur da, wo Kräfte wirksam sind, welche die Durchdringung und Entstehung einer Mischung hindern.

§. 110.

Lassen wir alle sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge fallen, so bleibt nur ihr Dasein und ihr Verhältniss in Raum und Zeit übrig. Alle Zustände der Materie sind daher äussere d. i. sie bestehen in dem Verhältnisse der Materie zum Raume. Diese Verhältnisse sind aber Bewegung und Gestaltung. Die Gestaltung ist aber das Resultat der Bewegung materieller Stoffe, die sich unter einer bestimmten Form zusammenfinden, sie kommt also mathematisch und physikalisch auf Bewegung zurück.

Der ursprüngliche augenblickliche Zustand einer Masse ist daher eine gleichförmig gradlinige Bewegung in bestimmter Richtung und mit bestimmter Geschwindigkeit. Jede Veränderung dieses Zustandes ist eine Veränderung der Richtung oder Geschwindigkeit dieser Bewegung oder beider zusammen.

Die Ursache dieser Veränderung ist daher eine bewegende Kraft, und wenn diese der Materie als eine ursprüngliche Eigenschaft zukommt, eine Grundkraft der Materie.

Alle Verhältnisse im Raume sind aber Zusammensetzungen aus dem einfachsten Verhältnisse zweier Punkte gegen einander durch die gerade Linie zwischen ihnen. Alle Bewegung, die eine Masse einer andern ertheilen kann, muss daher jederzeit als in der geraden Linie zwischen beiden Massen, die hier als zwei Punkte zu betrachten sind, ertheilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, wodurch sich jene Punkte von einander entfernen, die andere, wodurch sie sich einander nähern. Alle Grundkräfte der Materie sind daher entweder Kräfte der Zurückstossung oder Kräfte der Anziehung und diese können entweder in der Berührung oder in die Ferne wirken, so dass wir vier Formen möglicher Grundkräfte erhalten. Eine drehende Kraft als Grundkraft der Natur kann es also nicht geben; denn Drehung ist stetige Veränderung der Richtung und somit selbst schon die Wirkung einer Ursache.

Da ferner alle Wirkung in der Natur Wechselwirkung zwischen den Wesen ist, so kommt eine solche Grundkraft der Bewegung einer Masse nicht für sich allein, sondern im Verhältniss zu andern Massen zu, so dass sie nach einem bestimmten Gesetze der Wechselwirkung das Verhältniss oder die Bewegung zweier Massen verändernd betrachtet werden muss.

Jede Grundkraft oder ursprüngliche Kraft ist eine unmittelbare unveränderliche Eigenschaft ihrer Masse. Abgeleitete Kräfte sind der Erfolg der in gewissen Zusammensetzungen wirkenden Grundkräfte. Jede Grundkraft wirkt von Punkt zu Punkt in den in Gegenwirkung befindlichen Massen ununterbrochen die Zeit hindurch als eine stetig beschleunigende Kraft, die Wirkungen, welche sie äussert d. i. die Beschleunigungen, welche sie hervorbringt, hängen ab: 1) von der Intensität der Kraft d. i. dem Grade ihrer Wirksamkeit, 2) von der Quantität der wirkenden Masse und der Form ihrer Vertheilung im Raume und 3) von dem Ge-

setze der Wirksamkeit der Kraft selbst d. i. die Beschleunigung wird irgend eine Function des räumlichen Verhältnisses der wirkenden Massen (d. i. der Entfernung) sein. Die einfachsten und natürlichsten Gesetze der Wirksamkeit solcher Kräfte würden diejenigen sein, zu denen der Raum selbst den Grund enthielte. Die einfachsten und natürlichsten Grundkräfte der Materie sind daher diejenigen, die nach dem Gesetze der Ausbreitung des Raumes selbst wirken.

Wenn eine Kraft von einem Punkte allseitig in die Ferne wirkt, so ist ihre Wirksamkeit von dem Sitze der Kraft aus rund herum durch den Raum ausgebreitet. Dasselbe Quantum der Kraft breitet sich aber in einen desto grösseren Raum aus je grösser die Entfernung von dem Mittelpunkte ihrer Wirksamkeit, dem Sitze der Kraft, wird. In einer bestimmten Entfernung wird daher die Stärke der Kraft durch die Grösse des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muss, vermindert sein. Die Kraft wird also mit der Entfernung von dem Mittelpunkte ihrer Wirksamkeit abnehmen, und es ist die Frage, in welchem Verhältnisse dies geschieht? Breitet sich nun die Kraft von ihrem Sitze aus wie der Raum selbst aus, so wird sie mit dem Quadrat der Entfernung abnehmen d. h. sie wird an jedem Orte des Raumes im umgekehrten Verhältnisse des Quadrates der Entfernung von ihrem Mittelpunkte stehen. Der Raum selbst verbreitet sich nemlich von diesem Punkte aus wie eine Kugel mit wachsendem Halbmesser. In einer bestimmten Entfernung von diesem Punkte ist daher das Maass der gleichförmigen Ausbreitung des Raumes um ihn in der Oberfläche einer Kugel gegeben, welche die gegebene Entfernung zum Halbmesser hat. Diese Kugeloberfläche verhält sich aber wie das Quadrat des Halbmessers d. i. wie das Quadrat der Entfernung. Wo uns daher die Erfahrung ein solches Verhältniss zeigt, da haben wir das einfachste Grundverhältniss einer solchen Kraft vor uns. Dies ist bei der Gravitation der Fall. An der Oberfläche der Erde ist das Maass der Schwerkraft oder der Gravitation der Fallraum von 15 Fuss für die erste Secunde. Diese Grösse ist eins von den zufälligen *Elementen*, das nur aus der Beobachtung genommen und gar nicht

theoretisch aus Gründen abgeleitet werden kann. Denn nach dem Gesetze des Grades könnte die Intensität dieser Kraft auch eine andere sein.

Wenn die Kraft einer Masse hingegen in der Berührung wirkt, ihre Wirksamkeit also auf die Grenze des Raumes, den die Masse einnimmt, beschränkt ist, so muss sie als ursprüngliche Kraft in jedem Theile des Raumes nach dem Verhältnisse wirksam sein, nach dem viel oder wenig von ihr in diesem Raume gegenwärtig ist. Das Quantum der Kraft hängt also hier ausser ihrer Intensität von der Quantität der in demselben Raume vorhandenen Masse d. i. von der Dichtigkeit dieser Masse ab. Jede solche Kraft wird also im geraden Verhältnisse der Dichtigkeit ihrer Massen, mithin im umgekehrten Verhältnisse des Volumens derselben, also für ähnliche Volumina im umgekehrten Verhältniss der Würfel ähnlich liegender Linien stehen. Dies ist nun genau das Mariottesche Gesetz, demzufolge elastische Flüssigkeiten einen dem Drucke proportionalen Widerstand ausüben, woraus wir schliessen, dass die Expansivkraft der Luft und der Gase eine solche ursprüngliche Zurückstossungskraft in der Berührung, also eine Grundkraft der Materie ist.

Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde also in beiden Fällen, dem der Wirkung in die Ferne und dem der Wirkung in der Berührung, dieses sein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punkte auf jeden andern ausser ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken. Die Anziehung vermindert sich nun aber bei ihrer Ausbreitung nur nach zwei, die Expansion dagegen nach allen drei Dimensionen des Raumes. Der Grund davon ist dieser: durch ursprüngliche Anziehung wirken alle Theile einer Masse unmittelbar auf alle Theile einer andern, durch expansive Kraft wirken unmittelbar aber nur die in der Berührungsfläche. Das Quantum der hier wirkenden Kraft wird aber durch die Dichtigkeit der Masse bestimmt und diese Dichtigkeit wird geringer, wenn sich das

Volumen der Masse ausdehnt. Diese Ausdehnung des Volumens geschieht aber nach allen drei Dimensionen des Raumes. Dort bleibt an dem Sitze der Kraft stets dasselbe Quantum an Kraft und sie breitet sich von da aus durch den Raum, den man hier auch als leer betrachten kann, auf einer Kugeloberfläche aus, deren Halbmesser beständig wächst. In jeder bestimmten Entfernung hat sich daher dasselbe Quantum der bewegenden Kraft nur in zwei Dimensionen ausgebreitet. Hier dagegen wirkt die Kraft nicht von einem Punkte aus durch den leeren Raum, sondern nur da, wo der Raum mit Materie erfüllt ist, und wenn nun die Dichtigkeit dieser Materie abnimmt, indem sich ihr Volumen ausdehnt, so vermindert sich dadurch die Stärke oder das Quantum der Kraft an ihrem eigenen Sitze auch noch nach der dritten Dimension des Raumes.

Newton sucht darzuthun, dass das Mariottesche Gesetz der Luft Zurückstossungskräfte ihrer nächsten Theile beweise, die im umgekehrten Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen. Wenn dies richtig wäre, so müsste aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstossenden Theile der Materie im umgekehrten cubischen Verhältniss ihrer unendlich kleinen Entfernungen nothwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrückung der Luft folgen, als das Mariottesche. Kant glaubt deshalb, dass die Ausdehnungskraft der Luft nicht als die Wirkung ursprünglich zurückstossender Kräfte anzusehen sei, sondern auf der Wärme beruhe. Allein die Newtonsche Construction ist ungenügend, weil sie den Widerstand nur nach jeder der drei Dimensionen des Raumes besonders und nicht allseitig misst.

§. 111.

Was berechtigt uns nun aber der leblosen Materie Kräfte d. i. ein Princip der Wirksamkeit zuzuschreiben? und was nöthigt uns dazu? Die Antwort auf diese Frage hat Kant in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gegeben. Alle Materie erfordert nemlich zu

ihrer Existenz Kräfte als die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Wenn man von einer Grundkraft sagt, sie sei eine Bedingung der Möglichkeit der Materie selbst, so soll das nicht heissen: sie sei die Ursache derselben (wie es die Schellingsche Naturphilosophie fälschlich genommen), sondern: sie sei eine Eigenschaft, die nothwendig zum Wesen der Materie gehört und ohne die man sich dieses Wesen selbst nicht denken kann. Die Annahme von Grundkräften gehört, wie sich darthun lässt, nothwendig zu dem Begriffe der Erfüllung des Raumes. Betrachten wir zuerst die wahrnehmbare Materie. Da zeigt sich Folgendes.

Die Materie erfüllt ihren Raum durch eine nur in der Berührung wirkende Zurückstossungskraft aller ihrer Theile, welche als Ausdehnungskraft (ursprüngliche Elasticität) in dem Raume, den die Masse einnimmt, und als Kraft der Undurchdringlichkeit an der Grenze dieses Raumes wirkt. Die Materie erfüllt nemlich einen Raum nur durch bewegende Kraft und zwar eine solche, welche dem Eindringen anderer in ihr Volumen widersteht. Dies ist aber Zurückstossungskraft in der Berührung und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raumes nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Eine solche Kraft eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstossung aller seiner Theile, wodurch sich dasselbe in seinem Raume ausgebreitet erhält, ist eine Ausdehnungskraft (Expansivkraft). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft.

Diese Ausdehnungskraft hat einen bestimmten Grad, über dem es grössere, unter dem es kleinere geben kann. Denn wäre keine grössere möglich, so würde durch sie in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden (was unmöglich ist). Wäre sie aber die kleinste, so würde durch deren unendliche Hinzuthuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden können, was aber den Mangel aller Kraft bedeutet.

Gegenwirkungen gegen diese Ausdehnungskraft werden eine Zusammendrückung der Masse in einen engern Raum zu bewirken streben. Dadurch aber kann eine ursprünglich ela-

stische Masse nie aus dem Raume verdrängt werden d. i. der Raum, den sie einnimmt, kann nie vernichtet werden. Denn die Kraft ihres Widerstandes gegen den Druck wächst im Verhältnisse ihrer Dichtigkeit, also im umgekehrten Verhältnisse des Raumes, den sie einnimmt, und kann daher bis ins Unendliche verstärkt werden. Diese Eigenschaft elastischer Massen ist ihre mechanische Undurchdringlichkeit. Nach dem Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz muss jede Masse mechanisch undurchdringlich sein, weil sie sonst durch Zusammendrückung aus dem Raume verdrängt d. i. vernichtet werden könnte. Diese mechanische und relative Undurchdringlichkeit (im Gegensatze der absoluten Undurchdringlichkeit der Atomistik) giebt uns einen Begriff von dynamischer Erfüllung des Raumes nach verschiedenen Graden der Dichtigkeit der darin enthaltenen Materie, proportional den Graden ihrer Zusammendrückung.

Die Zurückstossung in der Berührung zwischen verschiedenen Massen an ihren Grenzen ist im Anfange Stoss und bei der Fortdauer Druck. Dadurch wird die Undurchdringlichkeit die erste Bedingung für die Wahrnehmbarkeit bestimmter Gestalten. Diese Undurchdringlichkeit ist aber keine allgemeine Eigenschaft aller Körper, denn viele Massen verhalten sich gerade entgegengesetzt, indem sie sich in der Berührung einander anziehen.

Ihrer eigenen Ausdehnungskraft allein überlassen, würde sich die Materie über alle Grenzen der Ausdehnung hinaus d. i. ins Unendliche zerstreuen. Wenn also diese Kraft nicht eingeschränkt wäre, so würden alle Räume leer werden und mithin gar keine Materie da sein, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse ist. Nun kann sich aber diese Kraft nicht selbst einschränken, weil sie nur bestrebt ist, die Materie durch den Raum hindurch continuirlich zu erweitern oder auszudehnen; sie kann aber auch nicht durch den Raum allein auf eine bestimmte Grenze der Ausdehnung beschränkt sein, denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, dass bei der Ausdehnung des Volumens einer Masse die Kraft derselben im umgekehrten Verhältnisse dieses Raumes schwächer

werde, aber niemals davon, dass sie irgendwo aufhöre, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind. Also kann nur eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Richtung wirkt, jene Ausdehnungskraft einschränken. Die Möglichkeit der Materie erfordert also eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft der Materie.

Eine Anziehungskraft in der Berührung zwischen den gleichartigen Theilchen einer Masse ist unmöglich, weil diese sich dadurch gegen ihren Schwerpunkt zusammenziehen und ihr Volumen vernichten würde. Man denke sich eine kugelförmige gleichförmig dichte Masse, deren Theile einen Augenblick in Ruhe wären und auf welche nur gegenseitige Anziehung in der Berührung wirkte. Im Innern der Kugel heben sich die Anziehungen für jeden Punkt allseitig auf, aber jeder Punkt der Oberfläche wird nach dem Mittelpunkte der Kugel gezogen und dieser Bewegung widersteht nichts, weil die Theile einer solchen Masse sich ungehindert durchdringen könnten. Eine solche Masse müsste von ihrer Oberfläche herein sich allseitig gegen den Mittelpunkt zusammenziehen, so dass jeder Punkt der Oberfläche eine gleichförmig gradlinige Bewegung nach dem Mittelpunkte der Kugel erhielte, mit deren Geschwindigkeit er durch den Mittelpunkt durchginge. Da nun aber alle Punkte der Oberfläche gleichzeitig diese Bewegung antreten, so würde, wenn er jenseits die Oberfläche wieder erreichte, die Kugel sich schon mehr zusammengezogen haben, also dichter geworden sein, und er verlöre nicht nur seine mitgebrachte Geschwindigkeit, sondern würde wieder nach dem Mittelpunkte zurückgezogen. Eine solche Kugel würde also mit oscillirender Bewegung aller ihrer Theile sich nach und nach in ihrem Mittelpunkte zusammenziehen und ihr Volumen in diesem vernichten, was dem Grundsatze der Beharrlichkeit der Masse widerspricht. Wollte man aber den gleichartigen Theilchen dieser Masse zugleich auch Zurückstossungskraft in der Berührung geben, so würde, wenn der Grad beider Kräfte der Anziehung und der Abstossung gleich wäre, in jedem Punkte der Masse die eine Kraft die

andere vollständig aufheben, es wäre dann gar keine Kraft vorhanden, die Masse würde sich wie leerer Raum verhalten und durch den geringsten Druck von Aussen aus ihrem Raume völlig verdrängt d. i. vernichtet werden können, was gegen den Grundsatz der Beharrlichkeit der Masse ist. Wären aber die Grade der Anziehung und der Abstossung verschieden, so würde nur der Ueberschuss der grösseren Kraft wirksam sein und man hätte nur mit vermindertem Grade wieder Anziehungskraft oder Zurückstossungskraft in der Berührung allein, welches nach dem Bewiesenen nicht möglich ist. Die der Materie wesentliche Anziehung muss daher eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum sein d. h. die Anziehungskraft, welche der Materie als ihre zweite wesentliche Grundkraft zukommt, ist eine Anziehungskraft in die Ferne.

Wenn die einzelnen Theilchen einer Masse eine Ausdehnungskraft besitzen, die mit der Dichtigkeit, also mit dem Würfel der Entfernung, und zugleich eine Anziehungskraft in die Ferne, die nur mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt, so wird die letztere der Wirksamkeit der erstern eine Grenze setzen und es wird eine elastisch flüssige Kugel da sein, die durch die Wirkung und Gegenwirkung ihrer beiden Grundkräfte einen bestimmten Grad der Dichtigkeit besitzt, der das Maass der intensiven Erfüllung ihres Raumes ist.

So erklärt sich die Möglichkeit der Gasform oder der Luftform unmittelbar aus der Wirkung der Grundkräfte. Die Möglichkeit der andern Aggregationsformen erklärt sich nicht so einfach. Bei einer tropfbar flüssigen Masse hängt der Grad ihrer Dichtigkeit nicht unmittelbar von dem Grade des Drucks auf ihre Oberfläche ab, sondern von der innern Gegenwirkung ihrer Theile, ferner besitzt eine solche Masse eine sehr grosse Kraft des Widerstandes gegen Zusammendrückung (Mangel an Elasticität) und endlich einen Zusammenhang ihrer Theile (Cohäsion) als tropfenbildende Kraft. Dies lässt sich nur daraus erklären, dass zu jenen beiden Grundkräften noch eine Anziehungskraft in der Berührung hinzutritt.

Solche Kräfte können aber nur zwischen verschiedenartigen Stoffen d. i. ungleichartigen Theilen wirken.

Nehmen wir an, dass zwei verschiedenartige elastische Flüssigkeiten sich gegenseitig durchdrungen haben, so ist zwischen die Ausdehnungskräfte jeder Masse eine Anziehung des Ungleichartigen getreten. Es wird dann nicht mehr wie bei elastischen Flüssigkeiten bloss Druck von aussen, sondern das Verhältniss der Stärke dieser Anziehung zur Elasticität der Grundstoffe, also innere Gegenwirkung der Kräfte, der Masse eine bestimmte Dichtigkeit geben. Durch die Anziehung des Ungleichartigen in der Berührung wird hier die Abstossung des Gleichartigen nicht auf Null reducirt, sondern jeder der beiden Grundstoffe behält in der Mischung seine Ausdehnungskraft, aber sie kommt in positive Gegenwirkung mit der Anziehung der ungleichartigen Theile. So erhält die ganze Masse eine innere Kraft des Zusammenhanges (Cohäsion) ihrer Theile, welche ihr ein Bestreben giebt, in möglich kleinster Berührung mit dem Aeussern zu stehen und welche dem Eindringen von aussen einen gewissen Widerstand entgegensetzt.

Starre Körper endlich erscheinen unter einer bestimmten Gestalt, die Verschiebbarkeit ihrer Theile an einander ist aufgehoben durch eine Kraft, welche man die Kraft der Reibung genannt hat. Die Natur dieser Starrheit und der Kräfte der Reibung ist bis jetzt noch das grosse Räthsel der Physik.

Die ursprüngliche Anziehungskraft in die Ferne hat ein ganz anderes Verhältniss zu unserer Sinnesanschauung als die ursprüngliche Zurückstossungskraft in der Berührung. Jene, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns weder die Gestalt noch das Volumen noch den Ort einer Masse offenbaren, sondern wir würden bloss die Richtung der Anziehung wahrnehmen. Die ursprüngliche Ausdehnungskraft dagegen ist diejenige Eigenschaft der Materie, wodurch sie unmittelbar ihren Raum erfüllt und daher objectiv der Grund für die Wahrnehmungen unseres Tastsinnes. Die Undurchdringlichkeit, ihre unmittelbare Wirkung, ist das erste Kennzeichen der Materie. Daher scheint es, als ob die Zurückstossung in der Berührung unmittelbar mit dem Begriffe einer

Materie gegeben sei, die Anziehung in die Ferne aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt sei. Weil sie nicht gefühlt, sondern nur erschlossen werden kann, so gewinnt sie leicht den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstossung wäre. Genauer erwogen zeigt sich aber, dass sie von nichts weiter abgeleitet werden kann, am wenigsten von der bewegenden Kraft der Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, denn ihre Wirkung ist gerade das Widerspiel der letzteren. Sie von der Wirkung repulsiver Kräfte abhängig machen zu wollen, ist eine Behauptung ohne allen Grund. Ohne eine ursprüngliche Anziehung in die Ferne würde die Bewegung der Weltkörper, ja die wägbare Materie selbst nicht einmal möglich sein.

Räthselhafter ist die Natur der sogenannten Imponderabilien oder der nicht wahrnehmbaren Materie. Wegen seiner allmäligen Fortpflanzung können wir das Licht nicht als eine blosse Wirkung in die Ferne wie die Schwere, sondern wir müssen es als die Wirkung eines beweglichen Stoffes ansehen. Ebenso müssen wir nach unzweideutigen Zeugnissen der Erfahrung für Wärme, Elektrizität und Magnetismus besondere unwägbare Materie als ihre Träger voraussetzen. Dies sind jedoch nicht besondere chemische Grundstoffe, sondern eigene Formen der Aggregation, die wohl aus verschiedenartigen Stoffen bestehen können. Die Optik belehrt uns, dass Licht nichts anderes sei als Wellenbewegung des Aethers; der Aether aber ein elastisches durch den ganzen Weltraum ausgebreitetes Medium, unsperrbar, alles durchdringend und von allen Körpern durchdrungen, ohne Schwere. Von der Constitution dieses Aethers einen bestimmten Begriff zu geben, ist gegenwärtig noch sehr schwierig. Nach dem Gesetze der quadratischen Abnahme der Lichtstärke mit der Entfernung von dem lichtausströmenden Punkte scheint er die Natur einer ausdehnsamen Flüssigkeit, nach den Erscheinungen der Polarisation die Natur einer tropfbaren Flüssigkeit und in doppelt brechenden Krystallen, wo verschiedene Axen seiner Elasticität auseinandertreten, sogar die Natur eines starren Körpers

zu besitzen. Obschon bestimmte Thatsachen der Erfahrung seine Zusammensetzung aus ungleichartigen Theilen zur Zeit noch nicht beweisen, so wäre eine solche doch nicht unmöglich.

Der naturphilosophisch einfachste Erklärungsgrund für die Erscheinungen der Elektricität und des Magnetismus wären Stoffe mit Zurückstossungskräften in die Ferne begabt. Körper, die von ihnen durchdrungen werden können, sind ihre Leiter. Körper dagegen, die für sie undurchdringlich sind, sind Nichtleiter. Körper endlich, an denen sie adhäriren, sind ihre Isolatoren. Gesetzt verschiedene Arten solcher strahlender Flüssigkeiten, deren gleichartige Theile sich im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung abstossen, ziehen sich gegenseitig aus der Ferne nach demselben Gesetze an, so entsteht hier ein Gesetz der electrischen Entgegensetzung und Ausgleichung, woraus sich die Erscheinungen der Polarität und Indifferenz erklräen lassen.

Am dunkelsten ist gegenwärtig noch die Natur der Wärme und ihre Verbindung mit dem Lichte.

§. 112.

Die metaphysischen Grundbegriffe der Mechanik sind folgende:

Das bewegliche Wesen im Raume ist die Masse,
die Ursache der Bewegung . . . . Kraft,
die Form der Wechselwirkung
der Massen durch ihre Kräfte . . Naturprocess
oder Naturtrieb.

Diese Begriffe erhalten wir durch die Anwendung der Kategorieen auf die Raumwelt. Der Gegenstand der Raumwelt ist die Materie. Die Quantität der Materie in einem Raume ist die Masse und diese das beharrliche Wesen der Körperwelt. Die Eigenschaft der Materie, wodurch sie Ursache von Veränderungen wird, ist ihre Kraft. Hängen die Gegenwirkungen der Massen durch ihre Kraft von einem Gesetze der Wechselwirkung ab, so heissen die dadurch ent-

stehenden Naturerscheinungen ein Naturprocess oder physischer Process, und wenn eine bestimmte Form der Wechselwirkung in der Körperwelt selbst wiederum Ursache von Veränderungen wird heisst sie Naturtrieb.

Nun werden die Zustände der Bewegung und ihrer Veränderung rein anschaulich erkannt und bestehen schlechthin nur in äusseren Verhältnissen, so dass auch die Ursachen in der Körperwelt nur Ursachen äusserer Verhältnisse sind und das einzige Innere der Materie in ihren bewegenden Grundkräften besteht, deren Wirkungen jedoch wieder nur äussere Verhältnisse sind. Dadurch erhalten wir folgende metaphysische Grundgesetze der Bewirkung von Bewegungen:

1) Gesetz der Beharrlichkeit von Masse und Kraft: Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert. Auch ihre Grundkräfte sind unveränderlich und nur die Zustände ihrer Bewegung können verändert werden.

Dies Gesetz entspringt aus der Anwendung des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz auf die Raumwelt. Die Substanz der Raumwelt ist die Masse, daher das Gesetz der Beharrlichkeit der Masse. Die Möglichkeit der Masse beruht aber auf ihren Grundkräften. Daher müssen diese unveränderliche Eigenschaften der Materie sein. Wenn die Anziehungskraft der Sonne abnehmen könnte wie das menschliche Gedächtniss, so wäre keine astronomische Planeten- und Kometenberechnung möglich, denn man wüsste alsdann nicht, ob diese Kraft morgen noch dieselbe wäre, die sie heute ist. Jede solche Rechnung setzt stillschweigend voraus, dass die Kraft immer dieselbe bleibt.

2) Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache. Ein Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.

Hier kommt zu dem Gesetze der Causalität aus der Natur der Raumwelt noch die Aeusserlichkeit aller Ursachen

hinzu. Darin und darin allein besteht die Trägheit der Materie. Alle Zustände der Materie bestehen in äussern Verhältnissen, sie hat keine inneren Zustände und kein Leben d. i. keine Kraft der innern Selbstbestimmung. Das einzige Innere der Massen ist die Grundkraft derselben, welche selber nur eine Ursache der Veränderung äusserer Verhältnisse mehrerer Massen ist.

Die Atomistik spricht der Materie wegen ihrer Trägheit alle Kräfte ab. Aber die Trägheit beraubt die Materie nicht der bewegenden Kräfte, sondern nur der Selbstbestimmung zur Veränderung. Eine Masse kann mit ihrer Kraft nicht ihre eigenen Zustände, sondern nur den Zustand einer andern Masse verändern. Aus demselben Vorurtheil wagte Newton noch nicht die Gravitation als eine Grundkraft der Materie zu betrachten; er bestimmte sie nur als ein Phänomen und nicht als die Ursache des Phänomens.

Die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich zu machen, ist ganz unmöglich; denn eben darum heissen sie Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet d. i. gar nicht begriffen werden können. Es ist auch kein höheres Geheimniss in ihnen verborgen. Die Geheimnisse der ewigen Wahrheit liegen nicht in den Principien der Mathematik und Mechanik, sondern in den ästhetischen Ideen, in dem Zauber der Schönheit der Form.

3) Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In allen unmittelbaren Gegenwirkungen zwischen zwei Massen erhält jede die gleiche Quantität der Bewegung, aber die eine in entgegengesetzter Richtung als die andere.

Newton demonstrirt dies so*). Zwischen den Körpern *A* und *B*, die sich gegenseitig anziehen, befinde sich ein Hinderniss, wodurch ihre Annäherung unmöglich wird. Würde der Körper *A* mehr gegen *B* gezogen, als *B* gegen *A*, so würde das Hinderniss durch den Druck des Körpers *A* mehr gedrängt werden, als durch den Druck des Körpers *B*. Der stärkere

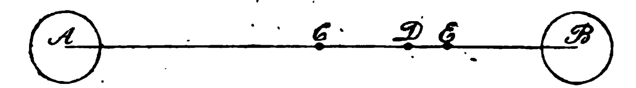
*) Principia ph. nat. math. Axiomata Schol.

Druck von A würde das System beider Körper sammt dem dazwischen befindlichen Hinderniss in gerader Richtung nach B zu bewegen und es würde dasselbe mit immer beschleunigter Bewegung in den freien Raum ins Unendliche hinausgehen, was widersinnig und dem Gesetz der Trägheit zuwider ist. Denn nach diesem Gesetz kann kein Körper sich eine Bewegung selbst geben. Beide Körper müssen daher das Hinderniss ihrer Annäherung gleich stark drücken und daher ziehen sie sich auch gegenseitig gleich an.

Dieses Gesetz entspringt vermöge des Gesetzes der Trägheit aus dem metaphysischen Grundsatz der Wechselwirkung. Nach dem letztern ist alle äussre Wirkung in der Welt Wechselwirkung. Das Gesetz der Trägheit aber lässt keine innere Ursache von Veränderungen der Bewegung eines Körpers zu. Die Kraft, die zwischen zwei Massen oder den Mittelpunkten dieser beiden Massen wirkt, ist nur die Ursache, dass sich diese beiden Punkte nach einem gewissen Gesetze wechselseitig nähern oder von einander entfernen. Diese Kraft wird nicht den innern Zustand der einen oder der andern Masse, sondern das äussre Verhältniss (der Lage) beider Massen gegen einander verändern. Durch die Wechselwirkung beider Massen vermittelst ihrer Kräfte kann nur die Grösse der geraden Linie zwischen ihren Mittelpunkten vergrössert oder verkleinert, diese Linie aber nicht gedreht werden. Denn Drehung dieser geraden Linie ist keine Veränderung des Verhältnisses beider Punkte gegen einander, sondern eine Veränderung ihrer gemeinschaftlichen Verhältnisse gegen den Raum und andere Punkte. Diese Drehung würde also eine innerlich bestimmte Veränderung der Verhältnisse dieser Punkte gegen den äussern Raum sein, gegen das Gesetz der Trägheit.

Da nun bei aller unmittelbaren Wechselwirkung zweier Massen durch ihre Grundkräfte die Veränderung des Verhältnisses d. i. die Bewegung zwischen beiden durchaus wechselseitig ist (so viel der eine Körper jedem Theil des andern näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des erstern), und da es hier bloss auf die Vergrösserung oder Verkleinerung der geraden Linie zwischen ihnen ankommt, so müssen die

Bewegungen beider Massen oder ihrer Mittelpunkte in dem relativen Raume construirt werden, in welchem diese beiden Punkte gegen einander in relativer Ruhe sind.



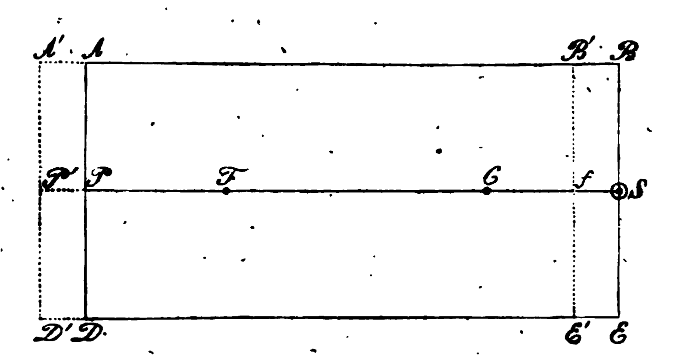
A und *B* seien zwei gleichförmig dichte kugelförmige Massen, die so auf einander wirken, als ob die Kraft einer jeden Kugel von ihrem Mittelpunkte ausginge. Sie seien anfangs in Ruhe gegen einander und fangen nun an, sich aus der Ferne gegenseitig anzuziehen, d. i. sich gegenseitig zu nähern. Die Kraft einer jeden kann nur das gegenseitige äussere Verhältniss d. i. die Entfernung beider Massen verändern. Dasselbe was die Masse *A* der Masse *B* thut, dasselbe erleidet sie auch wiederum von der Masse *B*. Was thut nun die Masse *A*? Sie setzt eine so grosse Quantität von Materie in Bewegung als die Masse *B* enthält und dieser giebt sie eine bestimmte Geschwindigkeit in der Richtung von *B* nach *A*. Es wird daher auch *A* durch *B* eine Grösse der Bewegung erhalten, welche derjenigen genau gleich ist, welche sie selbst erzeugt, aber in der entgegengesetzten Richtung von *A* nach *B*.

Sei nun die Masse beider Kugeln gleich gross, so wird jede der andern die gleiche Geschwindigkeit geben. Sie werden also in gleichen Zeiten gleiche Wege zurücklegen und daher in dem Punkte *C* in der Mitte zwischen *A* und *B* zusammentreffen.

Ist die Masse *B* doppelt so gross als die Masse *A*, so wird *A* jetzt eine doppelt so grosse Masse als es selbst ist, in Bewegung setzen, *B* aber wird *A* mit doppelter Kraft ziehen und ihm also die doppelte Geschwindigkeit geben. Auf der einen Seite bewegt sich die zweifache Masse mit der einfachen Geschwindigkeit und auf der andern Seite die einfache Masse mit der doppelten Geschwindigkeit. In derselben Zeit wird also *A* einen doppelt so grossen Weg wie *B* zurücklegen und sie werden in dem Punkte *D* zusammentreffen, wenn $AD = \frac{2}{3}$ und $BD = \frac{1}{3}$ von BA ist. Ist *B* dreimal so gross wie *A*, so

wird durch A die dreifache Quantität von Materie bewegt, A selbst aber erhält durch B die dreifache Geschwindigkeit und es wird in derselben Zeit einen dreimal so grossen Weg wie B zurücklegen. Beide Massen werden also in E zusammentreffen und es wird $AE = \frac{3}{4}$ und $EB = \frac{1}{4}$ von AB sein d. i. es wird sich verhalten $AE : EB = 3 : 1$. Diese Schlüsse setzen sich so weiter fort, und wenn man allgemein die Massen von A und B mit m und M und ihre Geschwindigkeiten mit c und C bezeichnet, so wird immer $mc = MC$ bleiben d. i. die Quantität der Bewegung (das Product der Masse in die Geschwindigkeit) ist auf beiden Seiten gleich nur in entgegengesetzter Richtung.

Der Punkt C, D oder E (je nach Verhältniss der beiden Massen A und B) heisst der **Schwerpunkt des Systems** beider Massen und man kann ihn so betrachten, als ob daselbst der Sitz der Kraft wäre, welche beide Massen einander zu nähern strebt. Dieser Punkt kann durch keine innere Gegenwirkung dieser Massen verrückt werden.



Die Masse des Körpers S sei dreimal so gross wie die Masse des Körpers P und C ihr gemeinschaftlicher Schwerpunkt: P erhalte durch S die Beschleunigung PF und S durch P die Beschleunigung Sf, so wird sich verhalten $PF : Sf = 3 : 1$. Setzt man nun voraus, dass der Körper S in dem Raume $ABDE$, in welchem wir beobachten, ruhe, so muss man diesem Raume sammt den darin befindlichen Körpern die Bewegung Sf geben, und es wird, den Körper S in f als ruhend vorausgesetzt, der andere Körper die Bewegung $P'F$ zu haben

scheinen. An dieser Bewegung der Ebene $ABDE$ nach $A'B'D'E'$ nimmt allein der Schwerpunkt C keinen Antheil, sondern bleibt in Ruhe. So construirt die theoretische Astronomie, welche die Bewegung der Planeten und Kometen auf die ruhende Sonne bezieht. Nach dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung beschreibt aber die Erde (und ebenso auch jeder andere Planet) ihre Bahn nicht um die ruhende Sonne, sondern beide Körper bewegen sich um ihren Schwerpunkt als den gemeinschaftlichen Brennpunkt in einander ähnlichen, aber verkehrt liegenden Ellipsen, deren Dimensionen sich umgekehrt wie ihre Massen verhalten. So construirt in der That die Mechanik des Himmels oder die physische Astronomie*).

Das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung macht es möglich, dass wir die Veränderungen der Körperwelt der Rechnung unterwerfen können. Ohne dieses Gesetz würden wir Wirkung und Gegenwirkung gar nicht gegen einander abmessen und die Verhältnisse der Wechselwirkung auf mathematische Gleichungen bringen können. Um aber im einzelnen Falle eine wirkliche numerische Berechnung darauf zu gründen, muss man einerseits noch die Intensität der Kraft, andererseits aber auch das Gesetz kennen, nach welchem zwei Massen sich ziehen, drücken oder stossen. Dieses Gesetz, welches immer eine Function des Raumes, durch den sich die Kraft ausbreitet, in seinem Ausdruck enthalten wird, kann nur durch Induction gefunden werden. Dies ist bis jetzt nur in der Astronomie gelungen. Das Gesetz der Gravitation ist das Naturgesetz, welches den Sternenlauf an die hier nachgewiesenen Grundsätze der Mechanik knüpft und wodurch es möglich geworden ist, die Astronomie zur Mechanik des Himmels auszubilden, so dass jetzt alle Lehrsätze der Astronomie nur Folgesätze eines einzigen mechanischen Theorems, nemlich des Gesetzes der allgemeinen Schwere sind.

---

*) Die aus dem Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung sich ergebenden Constructionen der himmlischen Bewegungen findet man in Newton's Princ. L. I. Prop. LVII. Bohnenbergers Astronomie §. 296. Möbius Mechanik des Himmels §. 81.

Der elliptische Umlauf der Planeten um die Sonne entsteht aus der Verbindung der Gravitation mit der Tangentialbewegung jedes einzelnen Planeten. Die Anziehungskraft der Sonne lenkt den Planeten stetig von der Tangente an jedem Punkte seiner Bahn ab. Wenn dieses Band der Gravitation plötzlich zerrisse, so würde der Planet in der Tangente an den Punkt seiner Bahn, wo dieses Ereigniss eintrat, mit der Geschwindigkeit, die er gerade in diesem Augenblick hatte, in den unendlichen Weltraum hinauswandern. Die Tangentialbewegung ist mithin keine Wirkung einer Kraft, sondern sie ist ein rein geometrisches Verhältniss der bewegten Masse zum Raum, ein ursprünglicher Zustand der Materie. Unter der Bedingung dieses Zustandes wirken die Anziehungskräfte der Himmelskörper auf einander.

Die Formen der Wechselwirkung in der Körperwelt werden also von den Gesetzen der Gegenwirkung durch Grundkräfte allein nicht vollständig bestimmt. Neben dem dynamischen Verhältniss der Grundkräfte steht immer noch ein bloss geometrisches, ein Verhältniss des ursprünglichen Zustandes der Materie. Durch die Verbindung von beiden kommt erst das zu Stande, was das innere Getriebe eines Naturprocesses, das Triebwerk eines Naturmechanismus ausmacht, das, was wir Naturtrieb nennen. Z. B. der Wechsel der Jahreszeiten, dieser grosse Pulsschlag im Leben der Natur, ist nicht die Wirkung einer besondern Kraft; sondern der Erfolg aus dem jährlichen Umlauf der Erde um die Sonne. Er hängt ausser der Gravitation auch noch von der Tangentialbewegung der Erde, von der Schiefe der Ekliptik und der beständigen Parallelität der Erdaxe ab. Das ganze Triebwerk eines Mechanismus kann, wie hieraus erhellt, die Ursache von Wirkungen sein. Solche Wirkungen sind nicht die Wirkungen einer besondern Kraft, oder eines besondern Stoffes, sondern die Wirkungen eines Ganzen der Wechselwirkung. Einen solchen Grund der Causalität nennen wir gerade zum Unterschied von Kraft einen Naturtrieb.

§. 113.

Die mathematische Naturphilosophie umfasst ausser der Mechanik (Bewegungslehre) auch noch die Morphologie (Gestaltungslehre). Die Gesetze der Gestaltung, nach denen die Massen fortwährend ihre Bildungen und Umbildungen erhalten, sind die Gesetze, nach denen sich die Formen der körperlichen Wechselwirkungen bestimmen. Nun haben wir so eben gefunden, dass diese Formen der Wechselwirkung, welche die Wirklichkeit des Gestalteten entstehen lassen, nicht nur aus der Gegenwirkung der Grundkräfte, sondern aus dieser im Verhältniss zum Raum und zu der Bewegung in ihm erklärt werden müssen. Zu der Nothwendigkeit der Verknüpfung in der Wechselwirkung der Massen kommt also hier noch die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung nach Verhältnissen der Nebenordnung in Zeit und Raum. Dazu gesellt sich nun hier noch ein eigenthümliches Gesetz, welches diese Zufälligkeit auf bestimmte feste Grenzen einschränkt und der morphologischen Weltansicht ihren besondern Charakter giebt. Dies ist das Gesetz der Specification.

Metaphysisch müssen wir nemlich die Art und den Grad der Realitäten unterscheiden. Die Arten der Beschaffenheiten lernen wir nur empirisch kennen, dass aber jede Art noch eine Vielheit des Gleichartigen, eine Grössenbestimmung der Grade in sich enthält, ist eine der Beschaffenheit anhaftende Bestimmung *a priori*, welche durch die nothwendige Eintragung der Beschaffenheiten in die reine Anschauung von Zeit und Raum zum Gesetz unserer Wahrnehmungen wird.

Durch dieses Gesetz des Grades ist die Erkenntniss der Realitäten selbst den Gesetzen der Grösse und bedingungsweise dem Gesetze der Stetigkeit unterworfen. Alles erscheinende Entstehen und Verschwinden von Beschaffenheiten z. B. von Lust, Helligkeit u. s. f. fordert ein stetiges Durchlaufen ihrer Grade von Null aufwärts zur Null abwärts. Aber der Wechsel dieses Entstehens und Verschwindens selbst ist

für die Wahrnehmung nicht an das Gesetz der Stetigkeit und an keine unmittelbare Bestimmung *a priori* gebunden.

Verschiedene Beschaffenheiten unterscheiden sich also entweder der Art oder nur dem Grade nach, z. B. Orange und Purpur sind specifisch, die grössere oder geringere Intensität dieser Farben blos gradweis verschieden. Jeder Sinn hat seinen bestimmten Kreis der Wahrnehmungen. So gehört z. B. dem Gesichtssinn der Farbenkreis. In diesem liegen die verschiedenen Arten der Farben neben einander, gesondert von Zwischenraum zu Zwischenraum; aber die Lichtwellen, als Träger der Farben, unterscheiden sich nur durch ihre grössere oder geringere Länge d. i. der Grösse nach. Hier sind unendlich viele Zwischenstufen möglich, dort nicht. Ebenso treten die verschiedenen Töne in der Octave der Art nach auseinander, obschon die Schwingungen stetig in einander übergehen können.

Dieses Gesetz der Specification gilt nicht bloss für die sinnesanschaulichen Beschaffenheiten, sondern auch für die Gestalten und Stoffe der Körper. Es giebt nur eine geringe Anzahl von Grundstoffen oder chemischen Elementen, aus denen alle andere Stoffe zusammengesetzt sind. Diese Verschiedenartigkeit der chemischen Grundstoffe ist das erste qualitativ gegebene, was sich aus gar keiner Theorie ableiten lässt. Die Verbindung der chemischen Elemente erfolgt ferner nach festbestimmten proportionirten Verhältnissen, so dass alle Mannigfaltigkeit der Formbildungen in der Natur beschränkt ist. So bringt das Gesetz der Specification einen gewissen empirischen Schematismus an die Kategorieen, demzufolge die Masse als Stoff und die Form der Wechselwirkung als bestimmter Bildungstrieb specificirt ist. Darauf beruht die Constanz der Arten.

Durch dieses Gesetz der Specification oder der Artunterschiede wirft die Natur unwandelbare Gesetze der Zeichnung zwischen allen Wechsel der Erscheinungen, indem sie sich in ihren Bildungen an einen festen Typus hält. Ohne dieses Gesetz würden alle Bildungen und Gestaltungen in proteusartigen Verwandlungen stetig in einander übergehen wie die Gebilde eines wallenden Nebels, eine feste Eingrenzung des Ungleich-

artigen wäre nicht vorhanden, unserer Einbildung bliebe keine scharfe Auffassung der Gegenstände und dem Verstande wäre es unmöglich, sie nach Begriffen zu ordnen.

Das Gesetz der Specification ist das einzige metaphysische Gesetz, welches nicht aus der speculativen Grundform der metaphysischen Erkenntniss entspringt, sondern was uns die Natur entgegenbringt. Es ist also ein der Vernunft selbst fremdes Gesetz. Dieses Gesetz macht es, dass sich unsre Anschauung so willfährig zeigt, mit den Bedingungen des Verstandes zusammenzustimmen d. h. Begriffe bilden zu lassen. Durch dieses Gesetz erweist uns die Natur gleichsam eine Gunst, indem sie unserm begriffebildendem Verstande entgegenkommt. Wir finden eine Gesetzlichkeit da, wo wir keine zu erwarten haben, und diese Gesetzlichkeit können wir nur bewundern, aber nicht erklären. So öffnet dieses Gesetz den Spielraum für die ästhetischen Vorstellungsweisen.

§. 114.

Der Grundsatz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung schreibt jedem Ganzen der Wechselwirkung in der Körperwelt einen Mechanismus vor, dessen bestimmte Form einerseits von der Natur der in Gegenwirkung begriffenen Kräfte, andererseits von den räumlichen Bedingungen abhängt, unter denen die in Gegenwirkung befindlichen Massen aufeinander wirken. Nach der Natur der Grundkräfte kann es folgende Arten solcher Mechanismen von Naturprocessen geben:

1) Gravitationsprocesse, in welchen schwere Massen durch ursprüngliche Anziehung aus der Ferne in Gegenwirkung sind (Schwere).

2) Undulationsprocesse unter der Herrschaft zurückstossender Kräfte in der Berührung (Elasticität).

3) Polarisationsprocesse unter der Herrschaft zurückstossender Kräfte in die Ferne (Polarität).

4) Neutralisationsprocesse unter der Herrschaft anziehender Kräfte in der Berührung (Verwandtschaft).

Dazu kommen noch 5) die eigentlichen Processe der Gestaltung und Erstarrung, die morphotischen Processe,

deren unter den Bedingungen des Gesetzes der Specification stehenden Naturtriebe Bildungstriebe genannt werden*).

Betrachten wir aber die Naturprocesse nicht rücksichtlich der in ihnen waltenden Grundkräfte der Materie, sondern rücksichtlich ihrer Form, so giebt es theils Processe mit stabilem, theils Processe mit beweglichem Gleichgewicht. Bei jenen zeigt sich ein Streben zur Ruhe im Gleichgewicht, bei diesen ein Streben nach Kreislauf. Bei jenen hört die Bewegung endlich völlig auf und es tritt Ruhe ein, indem die einander gegenwirkenden Kräfte das Gleichgewicht halten. Bei diesen erhält sich der Process selbst, indem nach der periodischen Wiederholung einer Reihenfolge von Bewegungen das Ende wieder auf den Anfang zurückführt. Jene gehören einem mechanischen, diese einem organischen Naturtriebe an.

Für die Naturphilosophie ist die Entscheidung der Frage von Wichtigkeit, welcher dieser Triebe im Ganzen der Naturverwandelungen der vorherrschende sei, ob das Streben nach Gleichgewicht oder das Streben nach Kreislauf. Nehmen wir an, das Gesetz des Gleichgewichts und der Ruhe sei das oberste in der Natur, so müssen wir die Geschichte der Welt mit einem Chaos anfangen, in welchem alle Stoffe in der höchsten Gährung begriffen waren und der Ablauf der Begebenheiten wird eine allmälige Besänftigung dieses Ungestüms bringen bis zur gänzlichen Erstarrung im Gleichgewicht, wo mit der Aufhebung aller Bewegung auch die Natur vernichtet wäre. Dies gäbe eine unsrer Auffassung von Zeit und Raum nicht entsprechende endliche Geschichte der Welt. Auch widerspricht diese Annahme dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, nach welchem die Quantität der Bewegung in der Welt immer dieselbe sein muss. Nimmt man hingegen das Gesetz des Kreislaufes als das oberste in der Natur an, so giebt es nur relativen Anfang oder Ende und keine absoluten Anfänge, die Geschichte der Welt

*) S. meine Theorie der Induction. Kap. 14.

wird unendlich und die Grösse der Bewegung in ihr erhält sich im Ganzen immer auf gleicher Höhe.

Hier blicken wir nur mitten in die Naturumwandelungen hinein. Die Geschichte der Welt wird nicht von einem ersten schlechthin gestaltlosen Chaos auslaufen, sondern jeder Anfang ist nur ein verhältnissmässiger Anfang einer gewissen Reihe von Begebenheiten, welche mit einem aus der Vorzeit bestimmten Zustand der Gestaltung anfängt und ihre Bildungen durch eine bestimmte Reihenfolge von Gestaltenwechsel fortsetzt. Jedes in sich geschlossene System von Körpern wird unter der Herrschaft organisirender Triebe durch seine inneren Gegenwirkungen eine periodisch wiederkehrende Reihenfolge von Begebenheiten ohne Anfang und Ende zeigen. Diese kleineren Kreise werden durch äussere Einwirkungen aus einem grösseren System abgeändert und gebrochen werden können, herrscht aber in diesem grösseren System wieder ein organisirender Trieb, so geschieht dies nur durch Verschlingung in grössere Kreise nach einem Gesetze der Wiederkehr der Erscheinungen nach längeren Zeiträumen.

Dass aber dieses Gesetz des Kreislaufes in der Wechselwirkung materieller Substanzen das vorherrschende ist, das geht aus Folgendem hervor. Die eigentlich positiv bildenden Kräfte in den Naturtrieben sind die anziehenden. Die abstossenden Kräfte verhalten sich in Bezug auf die Gestaltungen nur negativ. Die Zurückstossung wirkt nemlich in die Ferne für sich nur ausscheidend und trennend, und in der Berührung nur widerstehend, so dass alle bestimmte Bildung erst durch Anziehungen vermittelt werden muss. Anziehung in der Berührung findet aber nur untergeordnet zwischen ungleichartigen Stoffen statt, und führt nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe. Alle Einwirkungen nur in der Berührung stehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne, und können sich selbst nur da zeigen, wo entgegengesetzte Wirkungen aus der Ferne sich im relativen Gleichgewicht erhalten. Das Verhältniss der Wirkung aus der Ferne ist also allein das ursprüngliche. Die Anziehung aus der Ferne ist daher die vorherrschend gestaltende Kraft im Weltall. Durch sie

kommt Alles mit Jedem in Wechselwirkung, während die nur in der Berührung wirkende Kraft einen viel beschränktern Einfluss zeigt, weil durch sie nur die in Berührung befindlichen Massen in Gegenwirkung kommen. Durch die Vorherrschaft der durchdringenden Anziehungskraft in den Naturtrieben ist aber auch zugleich im Grossen die Vorherrschaft der organisirenden Naturtriebe in der ganzen Natur bestimmt.

Ein andauerndes körperliches Gebild, das durch einen mechanischen Trieb, also nur nach einem Gesetz des Gleichgewichts, gestaltet ist, ist ein todter Körper. Ein andauerndes körperliches Gebild dagegen, welches durch einen organischen Trieb, also nach einem Gesetze der Selbsterhaltung seiner Bewegungen gestaltet ist, ist ein organisirtes Gebild oder ein belebter Körper.

Es giebt keine mit einer besondern Lebenskraft begabten Stoffe, sondern dieselben Stoffe, welche auch in anorganischen Verbindungen vorkommen, werden durch den Lebensprocess in organische Verbindung gebracht. Das Leben besteht also nicht in einer besondern Beschaffenheit der Materie, sondern in einer bestimmten Form der Wechselwirkung der Stoffe. Leblosigkeit ist der metaphysische Grundbegriff der Materie und eben darum steht nothwendig alles Körperliche unter dem Gesetz der Trägheit sowie der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Das körperliche Leben kommt auf lauter äussere Verhältnisse der Zusammensetzung zurück, in denen nur mechanische Gesetze der Wechselwirkung herrschen. Ein wahrhaft lebendiges Wesen ist immer ein geistiges Wesen. Denn Leben hat, was sich aus einem innern Princip selbst bestimmt, allein der Organismus besteht nur durch die Einheit eines Systems von äussern Einwirkungen und Gegenwirkungen. Eine gewisse Form von verbundenen Gestaltungen und Bewegungen erhält sich selbst nach einem bestimmten Gesetz. Dieses Gesetz nun können wir die körperliche Seele nennen (*Anima* im Unterschiede von *Animus*). Diese Seele ist aber weder ein Geist, noch auch eine Grundkraft oder ein Grundstoff der Materie, sondern nur die Form der Wechselwirkung körperlicher Theile, durch

welche sich unter dem Gesetz eines organisirenden Triebes ein Gebild gestaltet. Wir verstehen dann ebenfalls unter Leben nicht wie für den Geist ein wahrhaft inneres Vermögen seine Zustände zu verändern, sondern nur ein Analogon desselben, indem sich zwar in dem organisirten Körper ein solches inneres Princip der Selbstgestaltung und Selbstentwickelung zeigt, dieses aber auf lauter äusseren Verhältnissen mechanischer Gegenwirkungen beruht. Wir dürfen also eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie sprechen, denn jedes Leben ist uns nur ein Inneres. Leben kann wohl durch die Materie erscheinen, aber niemals in der Materie. In der Materie, in der alles nur aus äussern Verhältnissen zusammenkommt, giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organisation. Diesem entspricht das innere Leben. Die Einheit eines organischen Triebes oder das Princip der Lebensbewegungen in einem organisirten Körper ist das Hilfsmittel, durch welches wir allein äussere Verhältnisse des geistigen Lebens zu erkennen vermögen. Seinen eigenen Geist findet der Mensch in der Körperwelt an die organische Form seines Leibes gebunden und dem analog findet er andere Menschen in Gemeinschaft mit sich. Dieselbe Analogie lässt uns geistiges Leben anerkennen und ahnen im Thierleben wie im Pflanzenleben, ja durch das Ganze der Natur, wo uns die Körperwelt unter organischen Formen erscheint.

Da die morphologische Weltansicht die anfängliche ist und in dieser die geistige mit der körperlichen Ansicht der Dinge sich zusammenfindet, so sind unsre meisten Begriffe von körperlichem Dasein nicht durch die Art der Massen, sondern durch die Art der Gestaltung entstanden. Dinge sind uns daher nicht nur erstarrte Gestalten, wie Krystalle und Gebirge, die in Ruhe bleiben, sondern vorzüglich Formen des Werdens, Reihenfolgen von Begebenheiten, deren Form unter einem bestimmten Gesetz fortdauert. So sind Quellen, Flüsse, Pflanzen und Thiere Dinge der letztern Art, welche durch eine ihnen inwohnende Seele, das heisst, durch einen organischen Naturtrieb bestehen.

Nach den oben bewiesenen Sätzen ist die Natur selbst

ein organisirtes Ganze. In diesem Sinne kann man daher auch von einem allgemeinen Leben der Erde, ja von einem Leben der ganzen Natur reden. Dieses Leben besteht aber nicht durch ein oberstes bildendes Wesen in der Materie, durch eine Weltseele, sondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organisirenden Kräften nur durch wechselseitiges Verhältniss im Raume und zum Raume. Es ist daher ein allgemeines Gesetz des Kreislaufes in der Natur. Das bildende Princip in der Natur ist daher auch nicht das Gesetz, welches die Wirkung bestimmt d. h. nicht das Gesetz der Grundkraft, sondern das Gesetz, wodurch die Gemeinschaft der Dinge besteht, das Gesetz ihrer Wechselwirkung. Dies höchste Gesetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinschaft) fällt aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung. Es berechtigt uns zwar, durch das Ganze der Natur organisirte Formen zu erwarten, bestimmt aber nirgends für den einzelnen Fall die Form selbst. Es ist also nur ein regulatives und kein constitutives Princip. Deswegen erscheint uns das materielle Leben immer als ein freies Spiel organischer Formen.

§. 115.

Auf den hier nachgewiesenen Grundlagen ruht die hylologische Weltansicht der mathematischen Physik. An dieser Weltansicht ist zweierlei bemerkenswerth: ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit einerseits und ihre Beschränktheit andererseits.

Ihre Selbstständigkeit beruht auf der Selbstständigkeit der Naturgesetze. Leibnitz konnte noch ohne Bedenken die Naturgesetze als Ausflüsse des göttlichen Willens betrachten, aber diese Vorstellung der Abhängigkeit der Naturgesetze von der Willkühr Gottes muss man aufgeben, so wie man mit Newton die Selbstständigkeit derselben begriffen hat. Mit diesen Naturgesetzen hat es eine ganz andere Bewandniss, als mit allen menschlichen Gesetzen und Anordnungen. Ein Gesetz im Staate oder jeder andern Menschengesellschaft ist durch den Gesetzgeber da, der es gegeben hat. Der Gesetzgeber macht

es und verkündet es. Das ist eine äussere That. Aber die Grundsätze der Mechanik, die höchsten Naturgesetze, sind gar nicht äusserlich gegeben; sondern es sind Wahrheiten *a priori*, deren Wahrheit wir in uns selbst inne werden. Man kann nicht sagen, Gott habe zugleich mit der Materie diese Naturgesetze mit erschaffen. Denn einmal hat die Natur keinen Anfang in der Zeit, dann ist die Schöpfung der Materie wegen der Beharrlichkeit der Masse überhaupt Nichts, noch viel weniger aber bedarf das Naturgesetz eines Urhebers. Das, was erschaffen oder hervorgebracht wird, muss ein wirkliches Ding sein. Das Gesetz ist aber kein Ding, sondern eine Form der Verknüpfung der Dinge. Diese Form ist ferner selbstständig, aber nicht abhängig. Nur das, was abhängig ist, dessen Dasein einen Anfang hat, bedarf eines Urhebers. Das Causalgesetz und so jedes andere metaphysische Grundgesetz ist nicht wie das Gesetz Mosis auf dem Berge Sinai zu einer gewissen Zeit und an einem bestimmten Orte gegeben worden, sondern es besteht zu jeder Zeit und allerorten, es ist eine Wahrheit, die nicht durch eine andere, sondern durch sich selbst gilt, die daher auch von nichts anderem abgeleitet werden kann. Wir sind gewiss, dass ein solches Gesetz weder aufgehoben noch abgeändert werden kann, dass es in alle Zukunft hinaus eben so gelten wird, wie es in der Gegenwart gilt und durch alle Vergangenheit gegolten hat. Diese Selbstständigkeit der Naturgesetze ist die Basis der hylologischen Weltansicht. Aus diesen selbstverständlichen Principien entwickelt sich dann eine Wissenschaft durch mathematische Constructionen und Beweise, in der alles erklärlich ist, was in ihren Kreis gehört. Die hylologische Weltansicht gründet sich aber eigentlich auf das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. Denn dies ist das Gesetz der Wechselwirkung für die Welt der Masse und Kraft. Alles aber, was dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung gehorcht, hat den Gang einer Maschine, indem Kraft und Last im beharrenden oder beweglichen Gleichgewicht schweben. Die Welt der Masse und Kraft, die diesem Gesetze unterworfen ist, muss daher gleichfalls einer Maschine gleichen. Aber der Gang dieser

Maschine wird nicht durch äussere, sondern durch innere Kräfte geregelt. Die Triebkraft ihrer Bewegungen ist durch kein Kunstwerk vermittelt, sondern liegt in den der Masse ursprünglich innewohnenden Grundkräften und gehört also zum Wesen der Materie selbst: Die Welt der Masse bedarf daher keines Urhebers und keines Maschinenmeisters; sie ist das wahre und einzige *Perpetuum mobile*, eine Maschine, die sich selbst baut, von selbst bewegt, selbst erhält, selbst regulirt und alle ihre Störungen selbst wieder ausgleicht. Das Dasein der Körperwelt ist sich selbst genug und bedarf weder seinem Sein noch seiner Veränderung nach eines Princips ausser ihr. Die hylologische Weltansicht ist daher durch und durch atheistisch, ganz und gar irreligiös.

Aber diese Weltansicht ist auch beschränkt. Sie langt nicht weiter, als die Welt der Bewegungen geht. Darüber hinaus hat ihre Macht ein Ende. Wir können wohl in der Welt der Bewegungen den Ablauf der Begebenheiten einsehen, hingegen alle Gesetze der Veränderung von Beschaffenheiten bleiben nur Gegenstand der Kenntniss, der Wahrnehmung, und können nie Gegenstände der Einsicht werden. Dies ist das wichtigste Grundgesetz der Beschränkung für die Wissenschaftlichkeit oder die Erklärbarkeit in aller menschlichen Erkenntniss. Den Zusammenhang der Farben mit dem Lichte, die Abhängigkeit der Tonspiele von den Schwingungen der Luft und der Saiten können wir nur nach unvollständigen Inductionen erkennen. Die empirischen Anschauungen von Farbe, Ton u. s. w. stehen zwar unter den mathematischen Bedingungen der Zusammensetzung in Zeit und Raum und tragen daher auch ihre Raum-, Zeit-, Zahl- und Gradbestimmungen an sich, aber wir können weder die Arten, noch den Wechsel (die Verwandelungen) jener Beschaffenheiten aus den Bewegungen der Materie erklären. Ich kann z. B. nach mathematischen Theorieen klar einsehen, wie die Schwingungen der Saiten erfolgen, sich der Luft mittheilen, an das Ohr anschlagen; ich kann dem gemäss musikalische Instrumente bauen und auf diesen den Tonspielen der Musik ihre Zeit- und Ortsbestimmungen geben. Die Art aber, wie diese Bewegungen

regelmässig mit dem Hören der Töne und dessen Veränderungen verbunden sind, bleibt mir immer nur eine Sache der Kenntniss, von der ich zwar weiss, wo sie ist, von der ich aber nichts einsehe, so dass mir der wahre Zusammenhang dieser Tonspiele mit den schwingenden Bewegungen doch immer ein Geheimniss bleibt.

Endlich entscheidet der Atheismus der hylologischen Weltansicht nichts für oder wider das Dasein der Gottheit. Denn diese Weltansicht ist nur das Fussgestell der menschlichen Einsicht, und weit davon entfernt, der Dinge ewiges wahres Wesen zu zeigen, ist sie nichts als ein beharrliches Bild in der Anschauung der Menschen, dem nur eine endliche Wahrheit zukommt; sie bildet gleichsam nur die feststehende Wand jener Platonischen Höhle, an welcher die Bilder von den Gestalten der Oberwelt vor den Blicken der gefesselten Menschen vorüberziehen. Vor den Ideen der ewigen Wahrheit verschwindet jene Selbstständigkeit der Naturgesetze als nur zur endlichen Ansicht der Dinge gehörend. Denn das wesenlose Schicksal, der Herr der Naturwelt, besitzt keine transcendentale Realität und ist an sich Nichts.

2) Die Metaphysik der innern Natur.

§. 116.

Die Metaphysik der innern Natur hat es mit der Anwendung der allgemeinen metaphysischen Grundbegriffe und Grundsätze auf die innere Erfahrung zu thun. Der Gegenstand der innern Erfahrung ist der Geist des Menschen. Um die Naturgesetze der Organisation des menschlichen Geistes zu bestimmen, wollen wir die innere Erfahrung analysiren und das Formelle von dem Materiellen darin sondern.

Die innere Erfahrung wird in Sätzen wie folgende ausgesprochen: Ich sehe den Kastanienbaum dort stehen; ich höre die Nachtigall schlagen; ich freue mich über den Ausgang dieser Sache; ich will jetzt das thun u. s. f.

Alle diese Urtheile haben immer ein und dasselbe Subject, aber verschiedene Prädicate. Das Subject von allen diesen

Sätzen ist die Vorstellung „Ich“. Diese Identität des Subjects in allen Sätzen aus innerer Erfahrung ist das erste, was wir hier bemerken müssen. Die Vorstellung von diesem identischen sich immer gleichbleibenden Subject (die Vorstellung Ich) heisst das reine Selbstbewusstsein.

Von meinem Ich sage ich aus, dass es sieht, hört, sich freut u. s. w. Mein Sehen, meine Freude, mein Wollen u. s. w. sind Aeusserungen meines Ichs, Thätigkeiten meines Geistes. Diese Geistesthätigkeiten erkenne ich unmittelbar, ohne ihre Erkenntniss erst aus etwas anderem zu schliessen. Unmittelbar kann ich nur meine eigenen Vorstellungen, Gefühle, Wünsche u. s. w. erkennen. Kein Mensch kann in mein Inneres sehen, aber ebenso wenig kann ich in das Innere eines Andern blicken. Was ich z. B. in diesem oder jenem Augenblicke wünsche, das weiss ich unmittelbar und ohne weiteres. Dagegen bei aller Aufmerksamkeit auf die Wünsche meines Freundes, kann ich dieselben doch nur errathen, aber nicht direct in seiner Seele lesen.

Was ich innerlich in mir wahrnehme, sind Zustände meines Innern. Zustände kann es aber nicht geben ohne einen Gegenstand, an dem sie vorkommen. Dieser Gegenstand wird hier durch das sich immer gleichbleibende identische Subject der innern Erfahrungsurtheile vorgestellt. Das Subject aller meiner innern Erfahrungsurtheile ist zugleich das Object meiner innern Erfahrung. Das Verhältniss des Subjects zum Object der innern Erfahrung ist also ein Verhältniss der Identität. Diese Identität des Subjects und Objects ist es eigentlich, welche im reinen Selbstbewusstsein vorgestellt wird. Denn in dem: Ich bin oder Ich bin es, bestimme ich das Object dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subject darin ist. Ich, der Vorstellende im Bewusstsein des Selbstbewusstseins, bin Subject und Object des Selbstbewusstseins. Das liegt im Bewusstsein des Selbstbewusstseins, in dem: Ich bin es. Das Verhältniss des Ichs zu seinen Thätigkeiten, des hier in Frage kommenden Objects zu seinen Qualitäten, ist dagegen, wie wir bald sehen werden, ein eigenthümliches Causalverhältniss.

Auf eine andere Weise erkenne ich nun die Zustände meines Ichs, auf eine andere Weise mein Ich selbst.

Ich bin mir meines Sehens, Hörens, Wollens u. s. w. unmittelbar bewusst, ich nehme diese Thätigkeiten meines Geistes in mir unmittelbar wahr d. i. ich schaue sie an. Ich besitze also ein Vermögen der innern Anschauung meiner geistigen Thätigkeiten. Dieses Vermögen meine geistigen Thätigkeiten anzuschauen oder unmittelbar wahrzunehmen, ist der innere Sinn. Die Erkenntniss meiner innern Zustände gründet sich also auf innere Sinnesanschauung.

Der innere Sinn zeigt mir aber nicht mein eigenes Selbst, sondern nur sein Thun- und Treiben. Das Ich selbst fällt nicht mit in die innere Beobachtung. Mein eigenes Ich kann ich nicht anschauen, sondern ich denke es nur als das Subject zu allen meinen Thätigkeiten hinzu. Was ein Stein, eine Pflanze, ein Thier ist, das zeigt mir die Anschauung. Aber was ist das Ich (die Seele)? Dieses Was ist hier ein Unbekanntes. Das Ich (die Seele) selbst ist kein Gegenstand der Anschauung, sondern eine Vorstellung, die aus einem innern Gefühle entspringt, das alle meine inneren Anschauungen begleitet. Anschauung ist eine Erkenntniss, in welcher der Gegenstand unmittelbar gegeben ist, sie zeigt mir nicht nur die Existenz, sondern auch das Was des Gegenstandes, seine Qualitäten oder Beschaffenheiten. Allein die Vorstellung Ich (das reine Selbstbewusstsein) sagt mir nur, dass ich bin, nicht was ich bin und auch nicht, wie ich bin. Um dieses Wie zu bestimmen, dazu werden noch empirische Anschauungen erfordert. Die Qualitäten d. i. die Beschaffenheiten meiner innern Thätigkeiten zeigt mir erst der innere Sinn.

Die Vorstellung: Ich bin, ist keine sinnliche, sondern eine ursprüngliche, welche unabhängig von jeder einzelnen innern Anschauung, allen schon in der Vernunft zu Grunde liegt. Dies erkennt man aus zwei Eigenthümlichkeiten derselben:

1) Die Anschauungen des innern Sinns wechseln. Die Vorstellung Ich bin begleitet aber alle diese Sinnesanschauungen feststehend auf unveränderte Weise. Das Bewusstsein: Ich bin, habe ich also unabhängig von den einzelnen

innern Anschauungen und die Anschauung des innern Sinnes zeigt mir nur: wie ich bin in diesem oder jenem Augenblick meines Lebens. Jene Vorstellung kommt mir also wohl bei Gelegenheit der innern Sinnesanschauungen als deren stete Begleiterin, aber nicht durch den innern Sinn zum Bewusstsein.

2) die Vorstellung: Ich bin, begleitet aber nicht bloss jede Anschauung meiner innern Thätigkeiten als Subject, sondern sie vereinigt auch alle in Einem Subject; sie bezieht sich nicht nur auf jede einzelne innere Anschauung, sondern zugleich auf das Ganze aller dieser Anschauungen, indem dadurch der Gegenstand, an dem die eine Qualität des innern Sinnes sich befindet, zugleich als derselbe Gegenstand bestimmt wird, an dem auch alle andern sich befinden. Es ist das eine und gleiche Subject, welches aller innern Thätigkeit zu Grunde liegt. Hierin besteht die Identität des Selbstbewusstseins.

Auf der Verkennung der Natur des reinen Selbstbewusstseins beruht die Verwechselung des Begriffes des Ichs oder des menschlichen Geistes mit dem Begriffe der Lebenskraft. Die Lebenskraft ist die Seele des körperlichen Organismus, das Princip seines Lebens. Eine oberflächliche und einseitige Ansicht verwechselt diese körperliche Seele mit dem lebendigen Geiste und bereitet sich dadurch nicht zu hebende Schwierigkeiten, da der Physiolog die Theilbarkeit und Zerstörbarkeit dieser Seele beweist. Betrachten wir aber die Sache genauer, so werden wir finden, dass wir es hier nicht mit ein und demselben Dinge, sondern mit ganz verschiedenartigen Dingen zu thun haben. Die Begriffe der Lebenskraft und des menschlichen Geistes sind verschieden ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach. Der Begriff der Lebenskraft oder der körperlichen Seele ist ein Collectivbegriff aus äusserer Erfahrung, der inductorisch aus physiologischen Erscheinungen abgeleitet ist. Der Begriff des menschlichen Geistes dagegen oder die Vorstellung Ich ist kein abgeleiteter Begriff, sondern der Urbegriff der innern Erfahrung. Die Lebenskraft ist die ψυχή, die *Anima* des Aristoteles, der Geist dagegen der νοῦς, der *Animus*. Das erstere ist die Vorstellung

eines allgemeinen Gesetzes, welches die Functionen des körperlichen Organismus beherrscht und regelt, und das zur Zeit noch nicht entdeckt ist. Das Ich dagegen die Vorstellung von einem einzelnen Gegenstande, nemlich von dem Objecte der innern Erfahrung, von dem wir eben nicht sagen können, dass es uns unbekannt sei.

Das Ich ist also keine Vorstellung des Sinnes oder der Anschauung, sondern eine Vorstellung der Reflexion, und zwar eine ursprüngliche und keine abgeleitete Vorstellung der Reflexion. In dem: Ich bin innerlich so oder so thätig, wird das Ich nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Ich denke darin nur den Gegenstand, nemlich das Ich, im Verhältniss zu sich selbst als die Ursache seiner Thätigkeiten, ohne zu erkennen, was der Gegenstand selbst ist. Das ist aber gerade das Charakteristische einer reflectirten Erkenntniss, im Gegensatz gegen eine anschauliche, dass ihr Gegenstand nicht unmittelbar selbst gegeben ist, sondern durch ein Verhältniss hinzu gedacht wird. Wenn ich z. B. nur den Schatten eines Menschen sehe, ihn aber nicht, so kann ich daraus gelegentlich erkennen, wer er ist und wo er ist, aber nicht anschaulich, sondern nur beziehungsweise durch Reflexion, indem ich nicht ihn selbst, sondern nur seine Wirkung, den Schatten, wahrnehme. Oder wenn mir Jemand von seinem Vater erzählt, so tritt dieser Mann nicht selbst vor meine Anschauung, sondern ich erkenne ihn nur im Verhältniss zu dem Erzählenden d. i. ich erkenne ihn nur mittelbar durch Begriffe, also durch Reflexion. So nun erkenne ich mein eigenes Ich nicht unmittelbar, sondern nur im Verhältniss zu seinen Thätigkeiten. Wenn es hier anders zu sein scheint, so kommt das nur daher, dass der Gegenstand im vorliegenden Falle in Beziehung auf sich selbst und nicht in Beziehung auf einen anderen Gegenstand vorgestellt wird.

Das reine Selbstbewusstsein bestimmt sich seinen Gegenstand also nur durch Denken, und es kommt durch dasselbe nicht eher zur bestimmten Erkenntniss, bis es in irgend einer einzelnen Anschauung meiner Thätigkeit empirisch bestimmt wird. Wäre uns im reinen Selbstbewusstsein, unabhängig von

der einzelnen innern Sinnesanschauung, schon eine Selbsterkenntniss gegeben, wie Fichte dunkel voraussetzt, so wäre dies eine intellectuell bestimmte unmittelbare Erkenntniss, unabhängig von einzelner Zeitbestimmung. Aber eine solche besitzen wir nicht. Im reinen Selbstbewusstsein sage ich mir nur: Ich bin oder ich war in diesem Augenblicke, aber nicht: ich war zu aller Zeit und werde in alle Zukunft sein, wie dies doch sein müsste, wenn sein Ausspruch ohne die Sinnesanschauung doch für diese Bedeutung hätte.

Unser Bewusstsein besteht also aus zwei Stücken: dem reinen Selbstbewusstsein und dem innern Sinne. Das erstere giebt uns das sich immer gleichbleibende Subject, der andere die verschiedenen Prädicate für die innern Erfahrungsurtheile. Das reine Selbstbewusstsein bildet die Form unserer Selbsterkenntniss, der innere Sinn giebt den Gehalt dazu.

Das was der innere Sinn anschaut, sind Thätigkeiten meines Ichs. Die innern Sinnesqualitäten werden nicht als Eigenschaften eines Wesens, sondern als Wirkungen einer Ursache erkannt, sie inhäriren nicht in einer Substanz, sondern dependiren von einer Ursache, von der uns die innere Erfahrung nicht sagt, ob sie selbst Wesenheit besitzt oder nur eine Form wechselnder Substanzen ist oder in welcher Weise sie sonst existirt. Die innere Erfahrung entscheidet also nichts über die Wesenheit des Ichs. Denn wir erkennen in innerer Erfahrung das Ich nur als Ursache seiner Thätigkeiten. Der Begriff der Ursache ist aber ein Begriff, den wir nicht nur einem Wesen, sondern eben so gut auch der Eigenschaft eines Wesens, oder einer beharrlichen Form wechselnder Substanzen oder einer Form der Wechselwirkung beilegen können. Die innere Erfahrung bleibt daher unvollständig, weil sie nicht bis zur Erkenntniss des Wesens durchdringt und darum auch keine Anwendung des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz zulässt. Das Ich selbst erkennen wir nicht als im Raume oder in der Zeit gegenwärtig, sondern nur seine Thätigkeiten. Daher können die Raum- und Zeitverhältnisse seiner Thätigkeiten nur nach Analogieen mit den körperlichen bestimmt werden.

Die Thätigkeiten des Ichs sind in stetem Wechsel. Wenn wir indessen vergleichen, so zeigt sich, dass wenigstens der Art nach dieselben Thätigkeiten wiederkehren. Der menschliche Geist muss also gewisse Eigenschaften besitzen, durch die er im Stande ist, immer wieder dieselben Arten von Geistesthätigkeiten hervorzubringen. Diese Eigenschaften des Geistes nennen wir seine Vermögen. Unter Geistesvermögen verstehen wir also diejenigen andauernden Eigenschaften des menschlichen Geistes, wodurch er Ursache seiner Thätigkeiten ist und wird. Jede innere Thätigkeit ist daher die Aeusserung eines Vermögens. So viel verschiedene Vermögen der menschliche Geist besitzt, so viel verschiedene Arten von Thätigkeiten muss es auch in ihm geben. Diese Vermögen sind die einzigen Eigenschaften, die wir dem Ich beilegen können. Alle anderen Beschaffenheiten des Ichs können wir nur durch Causalprädicate und nicht durch eigentliche Eigenschaftsprädicate bestimmen, da wir das Ich nicht als Wesen, sondern nur als thätiges Subject erkennen.

Unter den Vermögen sind aber einige ursprüngliche Eigenschaften des menschlichen Geistes, andere abgeleitete. Die erstern nennen wir Grundvermögen, die letztern zusammengesetzte Vermögen. Die Organisation der letztern muss sich offenbar aus den erstern erklären lassen. Die Grundvermögen bilden den eigentlichen Gehalt unsers Geisteslebens. Dieser Gehalt steht aber unter der Form des innern Lebens.

§. 117.

Die innere Thätigkeit des Geistes ist eine lebendige Thätigkeit. Der Begriff des Lebens ist dem Begriffe des Todes entgegengesetzt. Der Geist ist lebendig, die Materie todt. Was ist nun lebendig?

Lebendig ist, was sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, was das Princip oder den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat. Ein Thier z. B. ein Hund ist ein lebendiges Wesen. Ein Hund kann gehen oder liegen, wie es ihm gefällt; er kann seinem Herrn folgen, das Wild jagen, seine Nahrung suchen

u. s. f. und alles dies kann er aus eigenem innerem Antriebe, ohne durch eine äussere Kraft dazu gezwungen zu sein. Sein Thun und Lassen hängt nicht von einem äusseren, seinem Wesen fremden, sondern von einem innern Princip ab, welches zu seinem eigenem Wesen gehört. Eine arbeitende Dampfmaschine ist auch thätig, aber sie hat das Princip ihrer Thätigkeit nicht in sich, sondern in dem einströmenden Dampfe. Ihre Thätigkeit ist keine lebendige Thätigkeit. Wenn der Maschinenwärter den Dampf absperrt, hört sie auf zu gehen, und wenn er die Klappe wieder öffnet, kommt sie wiederum in Gang. Aber sie kann weder sich selbst in Gang setzen, noch von selbst stillstehen. Sie ist nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes thätig. Im Geiste dagegen ist nicht etwas anderes, seinem Wesen fremdes, was ihn in Thätigkeit setzte, sondern er ist durch sich selbst thätig d. i. er ist selbstthätig. Alles Lebendige steht also unter dem Gesetze der Selbstthätigkeit, alles Todte unter dem Gesetze der Trägheit. Alles was ein todter Körper thut, das thut er nicht von selbst, sondern getrieben von äussern Kräften, die auf ihn einwirken. Der Mond z. B. beschreibt seine Bahn um die Erde nicht aus eigenem innerem Antriebe, sondern gezwungen durch die Schwerkraft der Erde.

Ganz anders ist es mit den innern Thätigkeiten bewandt. Die Vorstellungen, Erkenntnisse, Lustgefühle und Wünsche, welche wir in uns tragen, sind nicht durch etwas Aeusseres in uns hervorgebracht, sondern es sind des Geistes eigenste Thätigkeiten. Es sind Selbstthätigkeiten und die Ursache dieser Selbstthätigkeiten liegt in den Vermögen des menschlichen Geistes.

Eine körperliche oder materielle Kraft kann nur die Zustände eines andern Dinges abändern, aber der Geist ändert durch seine innere Kraft seine eigenen Zustände ab. So wenig diese inneren Zustände durch etwas Aeusseres hervorgebracht sind, so wenig bringen sie auch selbst etwas von sich Verschiedenes hervor. Damit kommen wir auf etwas dem Leben ganz eigenthümlich gehörendes. Das Wesentliche des Lebens besteht nemlich in einem Handeln ohne Behandeltes, einer

Thätigkeit nur in sich selbst, durch die nichts wird, als nur die Handlung selbst. Es giebt hier kein Product der Thätigkeit. Durch die Erkenntniss z. B. wird der Gegenstand, den ich erkenne, nicht hervorgebracht, sondern eben nur erkannt. Ein von der vorstellenden Thätigkeit selbst verschiedenes Product des Vorstellens wird in innerer Erfahrung gar nicht angetroffen. Oder wenn ich einen Wunsch hege, so ist mein Geist innerlich thätig, aber durch diese Thätigkeit wird der Gegenstand meines Wunsches nicht hervorgebracht. Wir haben also in der innerlichen Thätigkeit eine Causalität ganz eigener Art, ein unmittelbares Verhältniss von Ursache und Wirkung, dem in äusserer Erfahrung kein Analogon entspricht. Alle äussern Bewirkungen bestehen darin, dass eine Ursache den Zustand eines andern Dinges verändert. Ausser der Thätigkeit des Wirkenden ist hier noch immer etwas Bewirktes dabei. Z. B. neben dem Anziehen des Ziehenden giebt es hier noch die veränderte Bewegung des Angezogenen. Aber der lebendige Geist ist die Ursache seiner eigenen Zustände.

So wie die allgemeinste Bestimmung der Materie als Gegenstandes der äussern Natur ist: Materie ist das Bewegliche im Raume, so ist die allgemeinste Bestimmung des Ich, als Gegenstandes der innern Natur: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit. Das in Bewegung Sein ist aber nur ein Verhältniss, das einer Materie im Verhältniss zur andern zukommt (Veränderung des Orts, der Lage). Innere Thätigkeit dagegen kommt dem Geiste nicht im Verhältnisse zu etwas anderem, sondern schlechthin für sich als seine Handlung zu. Das Verhältnissmässige der Selbsterkenntniss besteht darin, dass das Ich nur durch das Verhältniss zu seinen Thätigkeiten erkannt wird, als Ursache derselben, aber nicht in äussern Verhältnissen seiner Thätigkeit zu andern Dingen.

Bewegung kann zwar als Wirkung in äusserer Erfahrung erkannt werden, wird aber zugleich auch als Inhärenz der bewegten Materie gedacht Der Gegenstand der innern Anschauung dagegen ist reine Thätigkeit, deren Dasein nur als Dependenz von einem andern, nicht aber als Inhärenz in einem andern bestimmt ist.

Dasjenige, dessen Dasein nur als Dependenz bestimmt ist, wird auch nur als Prädicat eines andern gedacht. Jede Einwirkung auf das Dependente ist alsdann Einwirkung auf das Subject, dem die Causalität zukommt. Z. B. der Sonne als Substanz kommt die Kraft zu, die Erde in einer gewissen Entfernung mit bestimmter Geschwindigkeit anzuziehen. Hier ist die erste Ursache die bewegende Kraft der Sonne, die Wirkung Bewegung der Erde. Diese Wirkung ist aber nicht nur als Dependenz in Rücksicht der Sonne, sondern auch als Inhärenz in Rücksicht der Erde bestimmt; sie kann durch anderweitige bewegende Kraft aufgehoben oder verändert werden, ohne dass auf die anziehende Kraft der Sonne gewirkt würde. Allein die erste Wirkung der bewegenden Kraft der Sonne, welche nur als Dependenz bestimmt ist, ist ein gewisser Grad der Anziehung in einer bestimmten Entfernung. Diese Anziehung existirt nur als Dependenz, und kann also auch nicht verändert werden, ohne die Kraft der Sonne selbst zu verändern. In dem letztern Verhältniss stehen aber die innern Thätigkeiten des Ich zu seinen Vermögen, sie sind nur Dependenzen, man kann also auch nur durch die Vermögen auf sie wirken.

Die Psychologie als innere Naturlehre unterscheidet sich daher von der Physik als äussere Naturlehre wesentlich darin, dass sie mit der Mechanik nichts zu schaffen hat, indem die beiden Grundgesetze der Mechanik, das Gesetz der Trägheit und das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung nicht für den lebendigen Geist gelten. Die lebendige Thätigkeit des Geistes ist das Gegentheil aller maschinenartigen Thätigkeit und des todten Mechanismus der Körperwelt So ist also der Geist in seinen innern Thätigkeiten ganz von der Materie im Raume verschieden, ein Gegenstand anderer Art d. i. immateriell. Diese Verschiedenheit des Ichs von der Materie liegt schon in der Unabhängigkeit des reinen Selbstbewusstseins von der sinnlichen Wahrnehmung und der äussern Erfahrung, wodurch das Subject der innern Erfahrung ein ganz anderes, als das der äusseren ist. Geistesthätigkeit kann daher auch nicht nur als eine Modification der Materie erklärt werden.

Die Einzelnheit meines individuellen Subjects, welches sich in keine Vielheit von Subjecten auflösen lässt, beweisst aber auch andererseits noch nicht, dass mein Ich eine einfache geistige Substanz ist.

Wir gelangen also rücksichtlich der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjects und zugleich zu der Ueberzeugung, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch erklärt werden können, aber wir können auch nicht sagen, was denn die Seele eigentlich sei, und wenn wir, da kein Erfahrungsbegriff dazu zureicht, den Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Wesens zu diesem Behufe annehmen, so ist dies eine blosse Idee, die zwar an sich ganz richtig ist, die wir aber mit keiner Anschauung belegen und für die Metaphysik der innern Natur nicht brauchen können.

Eine andere Schwierigkeit, welche bei diesem Begriff der innern Thätigkeit vorkommt, ist durch Speculation erkünstelt. Wir beobachten nemlich in innerer Anschauung nur Geistesthätigkeit, den Geist selbst denken wir erst durch den Begriff der Bewirkung zu seinen Thätigkeiten hinzu.

Hier machte nun Fichte den Versuch, die Thätigkeit für sich ohne Substrat zu denken, indem er behauptete: das Ich sei ein Act und kein Agens, ein Handeln ohne Handelndes. Diesen Gedanken der blossen Productivität ohne Product und ohne Substrat hat dann Schelling zu dem Grundgedanken seiner Naturphilosophie gemacht. Allein dies ist eine unmögliche Abstraction. So wenig ich die Farbe ohne die Oberfläche des Körpers, an dem sie haftet, nur für sich anschauen kann, eben so wenig lässt sich eine Thätigkeit denken ohne ein Subject, dem sie gehört. Die Sache steht ganz allgemein so. Wir haben es hier mit dem Verhältniss des Werdens zum Sein zu thun. Das Werden ist das Schema des Begriffs der Bewirkung. Wo die Erfahrung ein Werden zeigt, denkt der Verstand nothwendig ein Verhältniss der Ursache und Wirkung hinzu. Wir können uns das Werden nur durch Thätigkeit denken, aber Thätigkeit und Wirken ist eins und dasselbe und Wirken dasjenige, was der Ursache zukommt. Skeptische Bedenklichkeiten gegen den Gebrauch der Begriffe

von Ursache und Wirkung können nicht dadurch gehoben werden, dass wir das Werden ohne Ursache d. i. nur das nackte Werden für sich allein denken, sondern, wenn sie Grund hätten, müsste folgen, dass die ganze Vorstellungsart, die nicht ohne Bewirkungsbegriffe stattfindet, dass die Vorstellung vom Werden selbst keine Realität habe.

§. 118.

Das eigentliche Räthsel der innern Naturlehre liegt in der Bestimmung dreier Vermögen und ihres Verhältnisses zu einander. Diese sind Sinn, Verstand und Vernunft. Das Verhältniss dieser Vermögen zu einander scheint besonders in Dunkel gehüllt zu sein, wie die Schwankungen des Sprachgebrauchs und die Verschiedenheit der psychologischen Theorieen zeigen. Man ist gewohnt, Sinn und Vernunft als zwei getrennte und von einander unabhängige Vermögen zu betrachten, die in ihren Aeusserungen einander häufig widerstreiten. Wie wäre dann aber eine Einheit des menschlichen Geistes möglich? Wenn es nicht gelingt zu erklären, wie Sinn und Verstand in der Einen Vernunft zusammenhängen, dann bleibt das grösste Räthsel der Psychologie ungelöst. Dieses Räthsel hat Fries gelöst und zwar dadurch, dass er einen Begriff in die Psychologie einführte, durch den er das Wesen der Sinnlichkeit in ein ganz neues Licht zu setzen vermochte. Dieser Begriff ist der Begriff der Erregbarkeit.

Dem alten Ausspruch gemäss: „die Sinne nehmen wahr, der Verstand denkt", hatte man früher ganz unbefangen den Sinn immer für das Anschauungsvermögen selbst genommen, aber Fries zeigte, dass der Sinn nur diejenige Beschaffenheit unserer Vernunft sei, vermöge welcher das menschliche Anschauungsvermögen zu seinen veränderlichen Thätigkeiten geführt wird. Anschaulichkeit der Erkenntniss ist allerdings ein eigenthümliches Merkmal des Sinnlichen in unsern Geistesthätigkeiten. Das Merkmal der Anschaulichkeit erklärt uns aber noch nicht die Natur der Sinnlichkeit. Denn Anschaulichkeit ist nur eine Beschaffenheit von Erkenntnissen.

In unserm Geiste kommen aber neben sinnlichen Erkenntnissen eben so unmittelbar sinnliche Lust, sinnliche Begierde und sinnliche Bestrebung vor, Dass ferner Sinnlichkeit und Anschauung nicht gleichbedeutend ist, ersieht man auch daraus, dass man von sinnlicher Anschauung redet und diese von der reinen oder mathematischen unterscheidet. Es giebt also auch eine Anschauung, welche nicht sinnlich ist. Das Sinnliche bezeichnet also nicht die Anschauung selbst, sondern eine Beschaffenheit derselben, und es ist daher die Frage, welche? Jede Sinnesanschauung ist von Aussen her angeregt, ebenso auch jede Sinnenlust und jede sinnliche Begierde. Vermittelst des Sinnes erhält das Vermögen der Anschauung, der Lust und des Begehrens, also überhaupt der menschliche Geist seine Anregungen zur Thätigkeit. Sinnlichkeit ist also Erregbarkeit des Geistes. Diese Abhängigkeit unsers Lebens von anregenden Reizen findet für Vorstellung, Lust und Bestrebung ganz gleichförmig statt.

Man macht sich vom Sinne öfters eine falsche Vorstellung, indem man sich denselben als einen Apparat ähnlich einer Camera obscura denkt, der nur die Bilder der Aussenwelt in sich aufnimmt. Allein die Sinnlichkeit des Geistes besteht nicht in einem bloss passiven Aufnehmen äusserer Eindrücke, sondern der Sinn ist ein Vermögen des Geistes. Vermögen aber ist die Ursache innerer Thätigkeit und sinnliche Erkenntniss ist sinnliche Thätigkeit, mithin ein Thun und kein Leiden. Warum nennen wir aber eine Thätigkeit sinnlich? Wenn eine Thätigkeit andauernd beharrt, so bedarf sie keiner anderweit einwirkenden Ursache. Sowie wir aber Veränderung einer Thätigkeit bemerken, so müssen wir nach dem Causalgesetz nach einer Ursache derselben fragen. Da wir nun in innerer Erfahrung einen Wechsel von Thätigkeiten wahrnehmen, so müssen wir auch eine Ursache dieser Veränderung voraussetzen. Nun ist aber jede innere Thätigkeit Selbstthätigkeit d. h. ihre Ursache liegt in dem Vermögen des Geistes selbst. Die Thätigkeit selbst ist also nichts von aussen her in uns Bewirktes, sondern etwas innerlich Hervorgebrachtes. Da nun der Wechsel der Thätigkeiten in der Empfindung ohne unser

Zuthun stattfindet, so muss der menschliche Geist eine Empfänglichkeit für äussere Reize besitzen, unter deren Einwirkung er seine Thätigkeit verändert. Eine solche Empfänglichkeit nennt man Erregbarkeit und inwiefern sie dem Geist als ein Vermögen zukommt den Sinn.

Die äussere Ursache, welche auf den Sinn wirkt, bewirkt also nicht die Geistesthätigkeit, sondern veranlasst nur dieselbe. Wenn Jemand unerwartet mit einer Nadel in den Arm gestochen wird, so wird der Arm eine plötzliche Bewegung machen. Die Ursache dieser Bewegung ist nicht die Nadel, sondern die Contractilität der Armmuskeln. Diese Contractilität würde sich aber nicht äussern (d. i. zur Thätigkeit kommen), wenn die Muskeln nicht reizbar wären und durch den Nadelstich wirklich gereizt würden. Der Reizbarkeit der Muskelfaser entspricht die Erregbarkeit (Sinnlichkeit), und der Contractilität derselben die Selbstthätigkeit unsers Innern. Nur fällt hier das, was den Reiz verursacht, nicht mit in die Wahrnehmung. Der Begriff der Erregbarkeit ist also das Correlat zu dem Begriffe der Selbstthätigkeit, und es kann daher derselbe erst ganz deutlich werden, wenn wir den Begriff der Selbstthätigkeit erörtern.

§. 119.

Der Begriff der Selbstthätigkeit ist erst durch Descartes in die Psychologie eingeführt worden. Die Psychologie des Platon war noch sehr einfach. Er unterschied drei Theile der menschlichen Seele, die er ἐπιθυμία, θυμὸς und λόγος nannte, und er lehrte, dass eine Stufenfolge derselben stattfinde, so dass ἐπιθυμία das unterste, θυμὸς das mittlere und der λόγος das höchste Vermögen des menschlichen Geistes sei. Platon hat bei diesen Unterscheidungen vorzugsweise die Bildungsstufen im Auge: Anregung durch den Sinn, unterer Gedankenlauf unter dem Gesetze der Gewohnheit und verständige Ausbildung des Lebens nach dem Gesetze der Vernunft. Allein Platon hat diese Verhältnisse nicht rein aufgefasst; denn in der ἐπιθυμία ist das zweite Grundvermögen des menschlichen Geistes (Lustfühlen und Begehren), im θυμὸς das dritte Ver-

mögen (die Thatkraft) und im λόγος das erste Vermögen (das Erkenntnissvermögen) mit enthalten. Die innere Beobachtung und die psychologischen Begriffe mussten hier in der Weise feiner ausgebildet werden, dass diese Vermengung formeller Unterschiede mit materiellen sichtbar hervortrat. Diese Sonderung findet sich schon beim Aristoteles, der in seiner Nikomachischen Ethik πάθος, ἦθος und λόγος neben einander stellt, was genau unserm bloss formellen Unterschiede der Bildungsstufen: Sinn, Gewohnheit und Verstand entspricht. Platon und Aristoteles haben nicht eigentlich die Psychologie selbst, sondern die Ethik zur Aufgabe und ihre psychologischen Unterscheidungen sollen ihnen nur zur Aufklärung ethischer Verhältnisse dienen. Platon sucht ein psychologisches Princip für die verschiedenen Grundgestalten der Tugend und findet es in seiner Dreitheiligkeit der Seele. Aristoteles braucht aber den Unterschied von πάθος, ἦθος und λόγος um das Wesen der Tugend selbst zu erklären. Das Wesen der ἀρετή besteht ihm nemlich darin, dass der λόγος die Herrschaft erringe über πάθος und ἦθος. Der Verstand soll die Leidenschaft zügeln und die Gewohnheit verständig bilden.

Bei Descartes findet sich dann das Bestreben metaphysische Begriffe auf die Erscheinungen des geistigen Lebens anzuwenden. Im Gegensatze gegen die theologischen Spitzfindigkeiten der Scholastik ging er von gewissen psychologischen Betrachtungen aus. Er lehrt, der menschliche Geist besitzt zwei wesentlich verschiedene Vermögen: Verstand und Wille oder theoretisches und practisches Vermögen. Das Wort „Verstand" ist nemlich hier in einer so weiten Bedeutung genommen, dass es das ganze Erkenntnissvermögen umfasst. Dieser Verstand sei seiner Natur nach Receptivität (Empfänglichkeit), der Wille dagegen Spontaneität (Selbstthätigkeit). Dem Verstande, lehrt er ferner, gehören mit ursprünglicher Klarheit gewisse Vorstellungen, aus denen sich durch Demonstration ein System übersinnlicher Wahrheiten entwickeln lasse. Das erstere gaben Locke und Hume unbesehen zu, aber die Voraussetzung angeborener Vorstellungen wurde von ihnen mit Glück angegriffen.

Nach der allgemeinen Ansicht dieser Schule ist also das menschliche Erkenntnissvermögen eine blosse Receptivität, eine blosse Wahrnehmungsfähigkeit. Es gleicht nach Lockes eigenem Ausdruck einer *tabula rasa* oder einem Spiegel, der nur die Bilder der äussern Gegenstände zeigt und kein Vermögen hat, Bilder aus sich selbst hervorzubringen. Alle Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes wurde für willkührlich gehalten und auf die Aeusserungen der Thatkraft eingeschränkt. Auf diesem Punkte standen die psychologischen Ansichten, als Kant mit seiner Kritik der Vernunft dazwischen trat. Kant hatte sein Hauptaugenmerk auf die Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* oder der nothwendigen Wahrheiten gerichtet. Bis dahin hatte man allgemein angenommen, dass sich die Erkenntniss *a priori* aus den Denkgesetzen ableiten lasse. Allein Kant zeigte, dass dies bei den mathematischen und metaphysischen Wahrheiten nicht der Fall sei, und dass deren Möglichkeit sich nicht logisch, sondern nur psychologisch erklären lasse. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt nemlich in transcendentalen Geistesvermögen. Er verstand aber unter diesen solche, welche nicht bloss passiv Erkenntnisse aufnehmen, sondern activ aus sich selbst welche hervorbringen d. i. er machte die wichtige Entdeckung, dass auch im Erkennen Spontaneität oder Selbstthätigkeit anzutreffen sei. Aber die Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen blieb bei Kant noch sehr unvollständig und mangelhaft, weil er alle Selbstthätigkeit für willkührlich hielt und sie daher auf das Gebiet des Verstandes beschränkte. Eben darum gelang es ihm auch nicht Sinn und Verstand in der Einen Vernunft zu vereinigen. Er trennte Receptivität und Spontaneität (das Empfinden und das willkührliche Urtheil) als zwei von einander isolirte Vermögen, und theilte die erstere dem Sinne und die letztere dem Verstande zu. Allein die Receptivität besteht nicht getrennt von der Spontaneität, sondern ist die Erregbarkeit der Spontaneität selbst.

Bei einem jedem Vermögen und einer jeden Kraft kann man unterscheiden einen Zustand der Ruhe und einen der

Thätigkeit, einen, in dem es sich äussert und einen, in dem es sich nicht äussert.

Jede Kraft in der Körperwelt besteht nun ihrem Wesen nach darin, dass sie den Zustand eines anderen Dinges verändert. Das Wesen einer solchen Kraft besteht also in einem Verhältnisse. Tritt dies Verhältniss ein, so ist sie wirksam. Verschwindet dasselbe, so hört auch ihre Wirksamkeit auf, die Kraft wird gleichsam latent, kommt insofern in Ruhe ohne durch entgegengesetzte Thätigkeit aufgehoben zu werden, indem kein Gegenstand da ist, auf dem sie wirken kann. Wenn z. B. die Gravitation sich äussern soll, so muss erst ein Verhältniss der Lage zweier schwerer Massen gegeben sein.

Ganz anders steht es mit den Kräften und Vermögen der inneren Natur. Ein solches Vermögen ist schlechthin handelnd, sein Wesen besteht in keinem Verhältnisse, sondern nur in seiner Thätigkeit für sich.

Hier können aber dennoch zwei Fälle möglich sein: Entweder ein solches Vermögen ist ursprünglich thätig d. h. es giebt keine andere Ursache seiner Thätigkeit, oder das Vermögen ist von der Art, dass es erst durch eine andere Ursache in Thätigkeit gesetzt werden muss. Z. B. die Uhr hat das Vermögen zu gehen, aber dies Vermögen kann sich nur dann äussern, wenn die Uhr aufgezogen worden ist. Dies ist eine eigenthümliche Beschaffenheit des Vermögens und diese Eigenschaft ist selbst ein Vermögen der Empfänglichkeit für äussere Einwirkungen.

Ein Vermögen der erstern Art ist schon durch sein blosses Dasein thätig. Ein Vermögen der letztern Art dagegen nur unter der Bedingung einer anderen Ursache. Die Thätigkeit von jenem ist Selbstthätigkeit schlechthin, die Thätigkeit von diesem erregbare Selbstthätigkeit. Dort ist Art und Grad der Thätigkeit immer derselbe. Hier dagegen ist Art und Grad der Thätigkeit veränderlich und nur die Form der Thätigkeit ist unverändert dieselbe. Diese Form der Thätigkeit ist aber nichts anderes als die Form der Erregbarkeit. Eine erregbare Selbstthätigkeit besitzt also nur eine beharrliche Form der

Erregbarkeit, die Thätigkeit selbst erleidet Veränderungen der Art und dem Grade nach.

Dies ist nun genau bei dem menschlichen Geiste der Fall. Dieser ist mithin der Form seines Lebens nach eine erregbare Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit des Geistes beruht auf einer inneren Ursache. Diese innere Ursache aller geistigen Selbstthätigkeit nennen wir Vernunft. Allein diese Grundthätigkeit erleidet der Art und dem Grade nach fortwährende Veränderungen. Diese Veränderungen setzen anderweitige Ursachen voraus und diese anderweitigen Ursachen würden nicht auf den Geist wirken können, wenn dieser nicht selbst ein Vermögen der Empfänglichkeit für solche äussere Einwirkungen besässe. Dieses Vermögen nun nennen wir Sinn. Der menschliche Geist ist also eine sinnliche Vernunft.

Bei jeder erregbaren Selbstthätigkeit muss man daher unterscheiden die Form ihrer Erregbarkeit und die Materie ihrer Erregung. Durch die erstere zeigt sich unmittelbar ihr Wesen, durch die letztere äussert sie sich aber erst, und diese ist eben das durch Affection von Aussen Bestimmte.

Man kann dies Verhältniss vielleicht am besten durch Vergleichung mit dem Saamenkorn veranschaulichen. Wenn ich das Saamenkorn sehe, so kann ich wohl sagen, was daraus erwachsen könne, ob ein Eichbaum oder eine Buche. Aber ob wirklich ein solcher Baum daraus erwachsen werde und wie er in allen seinen Einzelnheiten gestaltet sein wird, das weiss ich noch nicht. Denn das hängt nicht von der Natur des Keims allein, sondern auch noch von den zufälligen äussern Bedingungen seines Wachsthums ab. So nun ist beim Menschengeist gleichsam im Keim bestimmt, dass er erkennt, fühlt und will und wie er erkennt, fühlt und will, wenn sein Leben zur Entwickelung kommt; aber was der Einzelne wirklich erkennen, fühlen und wollen werde, das lässt sich nicht voraussagen, weil es mit von den zufälligen äussern Bedingungen abhängt, die mir unbekannt sind. Dem Keime entspricht in unserm Innern die Vernunft, den äussern Bedingungen seiner Entwickelung die Sinnlichkeit.

Sinnlichkeit und Vernunft sind also nicht zwei getrennte Vermögen, sondern Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur inwiefern sie eine Empfänglichkeit für äussere Anregung besitzt und unter dieser Bedingung thätig ist. Wir dürfen also den Unterschied von Sinn und Vernunft nicht so ansehen, als ob jener sich auf einen leidenden, dieser auf einen thätigen Zustand unsers Geistes bezöge. Einen solchen Unterschied von leidenden und thätigen Zuständen giebt es hier gar nicht, sondern jeder Zustand unsers Innern ist ein thätiger. Alles in unserm Innern ist Selbstthätigkeit und wir können nur zwischen sinnlich vernünftiger und reinvernünftiger Selbstthätigkeit unterscheiden. Die erstere ist durch die zufällige äussre Erregung, die letztere aber durch die innere Form der Erregbarkeit selbst bestimmt. Diese reine Selbstthätigkeit ist daher auch keine isolirte volle Lebensthätigkeit in unserm Innern, sondern nur die Form der Aeusserung an der wirklich sinnlich angeregten Thätigkeit.

Auf der Sinnlichkeit unserer Vernunft und der dadurch bedingten zeitlichen Entwickelung unsers Innern beruht der Unterschied zwischen den ursprünglichen Anlagen und den ausbildbaren Fertigkeiten unsers Geistes. Dieser Unterschied zeigt sich so: Ich kann sehen und hören, riechen und fühlen; ich kann aber auch lesen und schreiben, rechnen und reiten. Zwischem dem wie ich das eine und wie ich das andere kann, ist aber ein grosser Unterschied. Sehen und hören, riechen und fühlen kann ich von Natur. Lesen, Schreiben, Rechnen kann ich, weil ich es gelernt habe. Das erstere kann jeder Mensch, das letztere nur der, der es gelernt hat. Es entstehen also einerseits gewisse Geistesthätigkeiten in mir ohne mein Zuthun, andere Geistesthätigkeiten dagegen kann ich nach meinem eigenem Belieben in mir hervorrufen. Die Fähigkeit zu jenen ist eine Naturanlage, die Fähigkeit zu diesen das Werk meiner eigenen Ausbildung, es sind selbsterworbene Fertigkeiten. Jenes ist nach dem Sprachgebrauche des Aristoteles δύναμις, wirkliches Vermögen, diese nennt er ἕξις gleichsam die Handhabung des vorhandenen Vermögens.

Auf diesen Fertigkeiten und ihrer Ausbildung beruht ein Theil der geistigen Individualität. Der Art nach besitzt jeder Mensch dieselben ursprünglichen Anlagen. Aber bei einem ist vielleicht die Ausbildung einer geistigen Anlage durch einen an sich geringfügigen Umstand mehr begünstigt als bei einem andern. Unbewusst wird ein solcher ein besonderes Vergnügen darin finden, diese Anlage in sich sorgfältiger auszubilden. Kommen dann noch äussre günstige Umstände des Unterrichts und der Erziehung hinzu, so steigert sich eine solche Fertigkeit leicht bis zum Talent hinauf.

Die Möglichkeit, dass wir uns Fähigkeiten erwerben können, die wir nicht schon von Natur besitzen, beruht auf dem Gedächtnisse d. i. dem Vermögen der Fortdauer einmal angeregter Geistesthätigkeiten. Der Geist besitzt das Vermögen, einmal gehabte Vorstellungen und andere Thätigkeiten aufzubewahren. Ich sehe den Gegenstand nicht mehr und doch kann ich mir denselben noch vorstellen. Das ist die Wirkung des Gedächtnisses. Es wurde früher für sehr schwierig gehalten, sich die Möglichkeit des Gedächtnisses begreiflich zu machen, weil man die Vorstellungen wie etwas durch materielle Einwirkungen in den Geist Hineingebrachtes ansah und dann frug, wie eine Wirkung noch fortbestehen könne, wenn die Ursache derselben nicht mehr da ist. Allein nach unserer Ansicht ist die Ursache immer da. Denn Vorstellung ist eine Geistesthätigkeit und jede Geistesthätigkeit ist Selbstthätigkeit d. i. etwas innerlich Hervorgebrachtes. Geistesthätigkeit ist die Wirkung eines geistigen Vermögens und nicht die Wirkung einer äussern Ursache. Einmal angeregte Thätigkeiten werden daher auch nicht aufhören, wenn auch die Bedingung ihrer Anregung nicht mehr da ist; sie werden vielmehr im Geiste noch fortdauern, obschon mit sich allmälig verminderndem Grade ihrer Stärke, ebenso wie das einmal in Schwung gebrachte Pendel seine Schwingungen fortsetzt, obschon der Schwingungsbogen immer kleiner wird, wenn nicht der Anstoss von Zeit zu Zeit erneuert wird. Die Möglichkeit des Gedächtnisses hat also keine Schwierigkeit, sie beruht auf der Selbstthätigkeit unsers Geistes. Wir werden umgekehrt nicht

das Behalten einer Vorstellung, sondern das Vergessen derselben zu erklären haben.

Mit dem Gedächtnisse steht das Gesetz der Gewohnheit in sehr engem Zusammenhange. Eine kleine Ursache kann grosse Wirkungen erzeugen, wenn sie eine Zeit lang fortwirkt und sich dadurch ihre Wirkungen summiren. Eine Geistesthätigkeit kann anfangs nur eine geringe Stärke haben, wenn sich aber ihre Anregungen öfters wiederholen, so wird ihre Stärke zunehmen. Wiederholung der Thätigkeit stärkt daher die Fertigkeit zu derselben und macht uns diese durch Gewohnheit zu eigen. Aber nicht bloss die Verstärkung der einzelnen Vorstellung, sondern auch die Reihenfolge der Vorstellungen wird von der Gewohnheit beherrscht. Eine Reihe von Thätigkeiten kann zufällig in meinem Innern verlaufen und es ist kein Grund vorhanden, warum diese Thätigkeiten gerade in dieser und nicht vielmehr in einer andern Ordnung aufeinander folgen. Wenn ich sie aber mit Absicht in einer bestimmten Ordnung öfters wiederhole, so wird ein solcher Grund vorhanden sein: die Gewohnheit. Durch die Gewohnheit wird dann unwillkührlich und mechanisch die Reihenfolge der Thätigkeiten immer wieder in derselben Ordnung stattfinden. Darin besteht das Einüben von Geschicklichkeiten und Fertigkeiten. Der Zusammenhang zwischen einer solchen Menge von Thätigkeiten wird durch den Verstand gegründet und durch die Gewohnheit erhalten.

§. 120.

Das Wort Vernunft bezeichnet das Höchste im menschlichen Geiste. Die höchsten Vorstellungen, die der Mensch besitzt, die edelsten Entschlüsse, die er fassen kann, schreibt man der Vernunft zu. Verstand, pflegt man zu sagen, hat auch das Thier, aber Vernunft besitzt nur der Mensch. Demnach wäre die Vernunft ein höheres Vermögen als der Verstand, welches den eigentlichen Vorzug des Menschen vor dem Thiere ausmachte, indem es ihn zu einer Stufe der Ausbildung befähigte, welche noch über die durch den Verstand erreichbare

hinausliegt und auf die sich das Thier seiner Natur nach nicht erheben kann. Der Sinn giebt uns Anschauungen, der Verstand Begriffe, also müsste uns die Vernunft Vorstellungen geben, die weder Anschauungen noch Begriffe und höher als beides wären. Aber was sollten das für welche sein? Wenn man der Vernunft eine besondere von der Erkenntniss des Verstandes verschiedene Erkenntnissweise zuschreibt, so ist es schwer zu sagen, worin das Eigenthümliche derselben bestehen sollte, denn im Grunde dürfte dieselbe weder intuitiv noch discursiv sein, und doch findet sich ausser der anschaulichen und der gedachten, keine andere dritte Erkenntnissweise in uns. Man hat dann nur die Wahl, die Vernunft entweder wie Schelling als ein intellectuelles Anschauungsvermögen zu betrachten, oder sie wie Kant als Schlusskraft von dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe und Urtheile (d. i. durch Begriffe zu erkennen) zu unterscheiden. Aber die intellectuelle Anschauung ist eine mystische Fiction, auf welche Schelling nur durch die Verkennung der Natur des innern Sinnes gekommen ist. Besässen wir eine intellectuelle Anschauung, so könnte es weder innern Sinn noch Reflexion in uns geben. Die Annahme einer solchen widerstreitet also der Organisation einer sinnlichen Vernunft. Es bliebe also nur das zweite übrig. Alsdann müsste es aber einen wesentlichen und specifischen Unterschied zwischen Urtheilskraft und Schlusskraft geben. Einen solchen glaubte Kant auch zu bemerken, indem er die Schlusskraft für das Vermögen der Principien erklärte. Damit kommt er aber auf das Phantom einer Schlusskraft, welche durch die blosse Form ihres Schliessens sich auch die Prämissen ihrer Schlüsse selbst giebt. Jeder Schluss besteht nemlich aus seinen Prämissen und seinem Schlusssatze. Sollen nun hier die Prämissen nicht bloss dem Verstande abgeborgt sein, sondern der Vernunft als Schlusskraft selbst angehören, so müssen sie durch die blosse Form des Schliessens erschlossen sein, denn sonst hätten die Principien nicht ihren Ursprung in der Vernunft selbst. Der Schluss ist aber in der That nichts anderes als ein analytisches hypothetisches Urtheil und daher das Schlussvermögen kein von der Urtheilskraft specifisch ver-

schiedenes Vermögen, sondern die Urtheilskraft selbst nur in einer besondern Art ihrer Thätigkeit.

Andererseits steht aber fest, dass die Vernunft der Quell der nothwendigen Wahrheiten ist; wie ja schon Aristoteles den *νοῦς* für das Vermögen der Principien erklärt. Wir besitzen zwei Arten von Erkenntnissen: die nothwendigen Erkenntnisse *a priori* und die zufälligen empirischen Erkenntnisse. Die letztern schreibt man allgemein dem Sinne, die erstern der Vernunft zu. Was ist aber das Eigenthum des Verstandes?

Man spricht wohl von reinvernünftiger Erkenntniss im Gegensatze der sinnlichen, aber nicht von reinverständiger Erkenntniss. Man unterscheidet wohl reine Vernunftwissenschaften oder rationale Wissenschaften von empirischen oder Wahrnehmungswissenschaften, aber man hat daneben keine besondern Verstandeswissenschaften. Das kommt daher, dass die Vernunft ein unmittelbares Erkenntnissvermögen selbst ist, der Verstand aber nur ein Vermögen des Bewusstseins um die Erkenntniss. Durch den Verstand werden keine neuen Erkenntnisse gegeben, sondern nur die schon vorhandenen verdeutlicht. Durch die Vernunft werden uns aber wirklich neue Erkenntnisse gegeben, aus ihr entspringen alle Erkenntnisse *a priori*. Diese Vernunfterkenntnisse oder rationalen Erkenntnisse unterscheiden sich darin von den zufälligen empirischen, dass sie nothwendig sind und sich aus Principien ableiten lassen, während die letztern nur auf Beobachtung und Wahrnehmung beruhen. Die Vernunfterkenntniss ist *cognitio e principiis*, die Sinnenerkenntniss dagegen *cognitio e datis*. Die Principien sind aber das Ursprünglichste in unsern Erkenntnissen und sie tragen selbst den Charakter der Nothwendigkeit an sich. Diese Ursprünglichkeit und Nothwendigkeit in den Erkenntnissen setzt etwas Ursprüngliches und Beharrliches in den erkennenden Geistesthätigkeiten voraus, was unabhängig von der zufälligen sinnlichen Anregung besteht. Dies ist die durch die Form der Erregbarkeit bedingte beharrliche Form aller veränderlichen Thätigkeiten oder die reine Selbstthätigkeit des Erkenntnissvermögens. Also nur kraft ihrer reinen Selbstthätigkeit im Erkennen ist die Vernunft das

Vermögen der Principien. Ebenso etwas Ursprüngliches trifft man aber auch in den Lustgefühlen und in den menschlichen Handlungen an. Dort ist es das reine Wohlgefallen am Schönen, dem nichts Empirisches beigemischt ist, hier ist es die sittliche That, bei welcher der Entschluss zur That nicht aus einem sinnlichen Antriebe, sondern aus dem Sittengesetze erfolgt. Vernunft ist also die ursprüngliche Selbstthätigkeit des Geistes in allen seinen Aeusserungen. Locke und Hume liessen das ganze Geistesleben nur aus äussern Eindrücken zusammenfliessen. Da war es dann allerdings schwierig, die Möglichkeit einer reinvernünftigen Erkenntniss begreiflich zu finden. Diese Schwierigkeit verschwindet vor einer richtigen Ansicht über die Selbstthätigkeit im Erkennen.

Wir unterscheiden also das Beharrliche und das Veränderliche in unsern innern Thätigkeiten und weisen jenes der reinen Vernunft und dieses dem Sinne zu. Der Vernunft gehört also nicht eine besondere Art von Geistesthätigkeit (so wie die Denkthätigkeit dem Verstande), sondern die Form der Aeusserung aller Thätigkeit des Geistes.

Die hier erörterten psychologischen Begriffe enthalten zugleich die Entscheidungsgründe für den Streit um die angeborenen Vorstellungen, den Kant schlichtete durch die Unterscheidung zwischen dem Anfang und dem Ursprung unserer Erkenntniss, welcher Unterscheidung psychologisch der Unterschied zwischen dem wirklichen Vermögen und den Bildungsstufen derselben zu Grunde liegt. Locke konnte gegen Descartes bestimmt nachweisen, dass wir keine Vorstellungen und Erkenntnisse mit auf die Welt bringen, sondern dieselben alle erst in der Zeit erwerben, aber er übersah, dass es auch eine ursprüngliche Erwerbung gebe. Angeborene Vorstellung in Descartes Sinne wäre eigentlich eine angeborene Geistesthätigkeit. Aber eine Thätigkeit kann nicht angeboren sein, sondern nur das Vermögen dazu. Durch die Natur dieses Vermögens ist aber die Form seiner Thätigkeit vorgeschrieben und daher sind dem Keim nach gewisse Vorstellungen und Erkenntnisse bestimmt, die sich bei jedem Menschen auf dieselbe Weise entwickeln, eben weil ihre Erwerbung durch

die Natur des Vermögens selbst und nicht durch dessen zufällige Anregung bestimmt ist. Ob das Leben eines Menschengeistes in der Zeit zur Entwickelung kommen wird oder nicht, weiss ich nicht. Aber wenn es sich entwickelt, kann ich ihm die Grundgestalt seiner Erkenntniss vorherbestimmen. Ich weiss im Voraus, dass er die Welt in Raum und Zeit und unter den Naturgesetzen der Beharrlichkeit der Wesen, der Causalität und der Wechselwirkung erkennen wird. Diese Gestalt seiner Erkenntniss ist ihm durch das Gesetz der Vernünftigkeit d. i. durch die Form der Erregbarkeit seines Geistes bestimmt.

Selbstthätigkeit ist also ein wesentliches Merkmal der Vernünftigkeit unsers Geistes, aber die Selbstthätigkeit allein macht dieselbe noch nicht vollständig aus, sondern dazu gehört auch noch die Einheit der Selbstthätigkeit oder die Einheit der Ursache aller innern Thätigkeit. Es ist nicht eine andere Ursache, welche erkennt, eine andere, welche den Werth der Dinge bestimmt und wieder eine andere, welche handelt, sondern es ist in allen diesen immer Eine und dieselbe Ursache thätig, aber mit verschiedenen und zum Theil ursprünglich verschiedenartigen Modificationen ihrer Thätigkeit.

Einige Philosophen (z. B. Fichte) haben behauptet, dass wir in jedem Augenblicke nur eine einzige einfache Geistesthätigkeit haben, dass die Mannigfaltigkeit der Geistesthätigkeiten nicht zugleich, sondern nach einander falle, dass aber bei der Theilbarkeit der Zeit ins Unendliche und dem raschen Wechsel der Thätigkeiten in der Zeit der Schein der Gleichzeitigkeit entstehe. Allein diese Behauptung der Einfachheit der Empfindung ist nicht auf Beobachtung gegründet, sondern eine falsche metaphysische Hypothese, die geradezu der innern Beobachtung widerspricht. In jedem Augenblicke unsers Lebens findet eine Mannigfaltigkeit von Geistesthätigkeiten zugleich in unserm Geiste statt. Im Concert höre ich eine Menge von Tönen zugleich und doch ist das geübte Ohr des Kapellmeisters im Stande den einen von dem andern zu unterscheiden und jeden falschen Ton sofort zu entdecken. Wenn ich in der Landschaft spazieren gehe, sehe ich eine Mannig-

faltigkeit von Gegenständen gleichzeitig vor mir und um mich. Ich kann zugleich mit meinen Begleitern mich unterhalten und über etwas nachdenken. Alle diese verschiedenen Thätigkeiten des Sehens, Hörens, Sprechens und Denkens sind offenbar gleichzeitig in mir. Wenn ich ein Urtheil bilde, muss ich Subject und Prädicat zugleich denken, wenn ich sie auch nacheinander ausspreche. Wenn ich einen Entschluss fasse, wähle ich zwischen verschiedenen Antrieben, die zugleich auf meinen Willen wirken. Die innere Beobachtung zeigt uns also nicht die Einfachheit, sondern eine Mannigfaltigkeit innerer Thätigkeiten in jedem Augenblicke. Die Einheit der Selbstthätigkeit ist daher auch nicht Einfachheit derselben, sondern Verbindung aller in jedem Augenblicke vorhandenen Thätigkeiten in die Form eines Ganzen. Aber dieser Form mangelt die Anschaulichkeit d. h. es giebt für die Selbsterkenntniss der innern Thätigkeiten keine reinanschauliche Form ihrer Nebenordnungen, welche wie der Raum bei der äussern Anschauung eine Construction des Gleichzeitigen Mannigfaltigen und der Art und Weise seiner Zusammensetzung möglich machte. Denn diese Form ist hier nur das reine Selbstbewusstsein, welches gar keine Anschauung ist. In diesem Mangel einer reinen Form der Anschauung liegen hier alle Schwierigkeiten. Daher kommt auch die Unauflöslichkeit der Beschaffenheiten des Ich.

So kommen wir hier auf den Begriff der Zusammensetzung einer innern Thätigkeit aus mehreren. Z. B. die Anschauung setzt sich mit dem Urtheil zusammen zur vollständigen Erkenntniss. Die Sinneswahrnehmung der Farben, Töne u. s. f. setzt sich mit den Vorstellungen der productiven Einbildungskraft (den Vorstellungen von Gestalt, Lage, Entfernung, Dauer u. s. f.) zusammen zur Einheit der Anschauung. Alle noch so verschiedenartigen Thätigkeiten fallen doch jederzeit in einer Einzigen Handlung des Geistes zusammen. Diese Zusammensetzung der innern Thätigkeit in ihren verschiedenartigen Weisen entbehrt aber aller Anschaulichkeit und lässt sich daher auch nicht construiren.

Es giebt also eine Zusammensetzung und Anordnung aller im Geiste vorhandenen Thätigkeiten zu einem Ganzen, obschon der Form dieses Ganzen alle Anschaulichkeit fehlt. Es giebt z. B. keine Trennung des Sehens, Hörens und Denkens, sondern nur Einheit des Erkennens und in dieser Einen Erkenntniss spielen die sehenden, hörenden und denkenden Thätigkeiten eine jede ihre festbestimmte Rolle nach dem Plane des Ganzen. In dieser nothwendigen Verbundenheit aller Geistesthätigkeiten in der Form eines Ganzen besteht das Gesetz der Vernünftigkeit und auf dieser Form des Ganzen beruht das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit in unserm Erkennen.

Bei allem Reichthume der Farben, Töne und Gestalten, welche ich erkenne, sind doch alle Gegenstände meiner Erkenntniss nur Theile Einer Welt, alle stehen unter denselben Naturgesetzen und unter denselben Ideen der ewigen Wahrheit. Dies würde subjectiv nicht möglich sein, wenn nicht psychologisch eine Einheit aller erkennenden Thätigkeit stattfände, ein Ganzes der Erkenntniss, worin jede einzelne Erkenntnissthätigkeit ihr bestimmtes festes Verhältniss sowohl zu allen andern als auch zu der Form des Ganzen hätte. Dieses Grundverhältniss der Vernünftigkeit ist wegen des Mangels aller Anschaulichkeit schwer in *abstracto* zu fassen. Auch stellt es sich nicht unmittelbar dem Blicke der innern Beobachtung dar, aber es liegt allen Verhältnissen unsers Geisteslebens, wenn auch bisweilen noch so dunkel, zu Grunde, unter andern auf eine eigenthümliche Weise den Spielen der Association und diese letztern erscheinen unmittelbar vor der innern Beobachtung.

§. 121.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass eine Vorstellung, die ich so eben habe, eine Menge anderer Vorstellungen in mir hervorruft. Ich empfange einen Brief von einem Freunde und es tritt mir bei dem Anblicke seiner Handschrift sein Bild vor die Seele. Ich erinnere mich seiner. Ich beschäftige mich heute in Gedanken mit Dingen, mit denen ich gestern in der

Wirklichkeit beschäftigt war. Ich sehe und höre nicht mehr, was ich gestern sah und hörte, aber ich bilde den gestrigen Zustand in mir nach; ich erneuere ihn. Dies geschieht durch eine mir innerlich beiwohnende Kraft eigenmächtig, durch meine Selbstthätigkeit. Es kommen dadurch keine neuen Vorstellungen in uns, sondern es tauchen nur solche wieder auf, die wir schon einmal gehabt haben: es wird nur eine Vorstellung durch die andere wieder erweckt oder reproducirt. Soll dies stattfinden, so müssen beide Vorstellungen schon in einem früheren empirischen Lebenszustande mit einander verbunden d. h. sie müssen associirt gewesen sein. Die Association ist also der Grund der Reproduction der Vorstellungen.

Nicht alle Vorstellungen, welche reproducirt werden, gelangen auch wieder zur Klarheit. Manche bleiben dunkel und erwecken dennoch wiederum andere. Wenn dieser Fall eintritt, dann scheint ein Sprung in unsern Associationen stattzufinden. Der natürliche Gedankenlauf wird durch eine plötzlich auftauchende Vorstellung unterbrochen, von der wir selbst sagen, dass wir nicht wissen, wie wir auf sie kommen. Wenn man dann aber mit Aufmerksamkeit sucht, so findet man bisweilen das Zwischenglied, das also in der That da ist, nur dass es nicht sogleich zur Klarheit des Bewusstseins gelangt, weil es im Dunkeln unsers Innern stehen bleibt, so lange man nicht die Aufmerksamkeit besonders darauf richtet. So erzählt Cartesius von sich, er habe eine besondere Zuneigung zu schielenden Personen gehabt, von der er lange Zeit den Grund nicht angeben konnte. Dieses Wohlgefallen an Schielenden beruhte nicht auf der Empfindung, es war kein Genuss, sondern eine Neigung. Es beruhte also auf Erinnerung. Endlich fiel es ihm ein, dass eine Jugendfreundin diesen Fehler gehabt hatte. Das Interesse, das er für seine Freundin gehabt hatte, trug sich unbemerkt über auf andere Personen, die diese Eigenschaft hatten, ohne dass ihm seine Freundin selbst wieder zur Erinnerung kam. Die Vorstellung von dieser wirkte also hier als eine dunkle Vorstellung in ihm. Dieser Fall zeigt zugleich, dass nicht bloss Vorstellungen unter einander, sondern auch Vorstellungen

mit Lustgefühlen und überhaupt Geistesthätigkeiten aller Art unter einander associirt sind.

Es ist augenscheinlich, dass es gewisse Gründe der Reproduction der Vorstellungen durch einander giebt. Diese sind die Aehnlichkeit, die Gleichzeitigkeit und die ununterbrochene Zeitfolge der Vorstellungen. Eine Vorstellung kann eine andere ihr ähnliche wieder erwecken, wie z. B. der Anblick eines Bildes die Erinnerung an das Original. Eine Vorstellung kann eine andere auch darum wieder zum Bewusstsein bringen, weil beide früher einmal gleichzeitig in mir vorhanden waren. Ich komme z. B. in eine Gegend, die ich einmal mit einem Freunde durchwandert habe, und plötzlich tritt mir sein Bild und Alles, was ich damals mit ihm gesprochen habe, wieder vor die Seele. Durch die Erneuerung der Anschauung werden hier alte Erinnerungen wieder wach. Endlich nach dem Gesetze der ununterbrochenen Zeitfolge erinnere ich mich z. B. der folgenden Verse eines Gedichtes, wenn ich den Anfang desselben höre.

Alle diese Gründe lassen sich auf einen gemeinschaftlichen Erklärungsgrund zurückführen. Dieser liegt in dem Gesetze der Einheit unsers Innern in ihrem Verhältnisse zur sinnlichen Anregung. Alle empirischen Lebenszustände bleiben nemlich mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Vorstellungen und Thätigkeiten im Gedächtnisse liegen. Wird nun durch sinnliche Anregung eine einzige Thätigkeit aus einem solchen früheren Lebenszustande neu vor das Bewusstsein geführt, so muss diese vermöge der Einheit unsers innern Lebens alle andern, die zu demselben Lebenszustande gehörten, mit sich ziehen. Ohne die Vernünftigkeit d. i. innere Einheit aller unserer Selbstthätigkeit und ohne die Fortdauer früherer Lebenszustände im Gedächtnisse würde die sinnliche Anregung ihre Undulationen über einen ganzen früheren Lebenszustand gar nicht zu verbreiten vermögen. Nun kommt aber noch ein anderer Umstand hinzu. Die früheren Lebenszustände bleiben nemlich nicht unverändert im Gedächtnisse liegen, sondern verdunkeln und verbleichen allmälig. Daher kommt es, dass bei einer solchen Reproduction früherer Lebenszustände

nicht alle Vorstellungen desselben wieder vor das Bewusstsein treten, sondern nur die lebendigsten unter ihnen. Diese rufen dann auf dieselbe Weise wieder andere hervor und so erhält sich dieses Spiel von selbst gleichsam mechanisch. Was uns also als ein Vorüberziehen von Vorstellungen vor dem Blicke der innern Wahrnehmung, als ein natürlicher und unwillkührlicher Lauf der Gedanken erscheint, ist sonach ein Spiel steigender und sinkender Lebendigkeit der Vorstellungen, das auf der Veränderlichkeit der Stärke der innern Thätigkeiten beruht. Aus der dunkeln Tiefe des Gedächtnisses steigen diese geistigen Thätigkeiten herauf, gelangen zu einer vorübergehenden Klarheit des Bewusstseins und treten wieder in jenes Dunkel zurück. Daher der Schein des Kommens und Verschwindens der Vorstellungen in unserm Innern.

Zufällige sinnliche Anregungen leiten die Associationsspiele ein und die Gewohnheit beherrscht sie. Die Macht der Gewohnheit beruht auf folgendem. Die sinnliche Anregung hinterlässt vermöge des Gedächtnisses bleibende Wirkungen. Diese fortdauernden Wirkungen werden verstärkt durch öftere Wiederholung derselben Thätigkeit. Dadurch wird das Vermögen zu dieser Thätigkeit stärker, es erlangt eine Fertigkeit zu dieser Thätigkeit; die Thätigkeit selbst wird uns zur Gewohnheit und wir bringen sie ohne alle Mühe und Anstrengung hervor. Diejenigen Vorstellungen oder Geistesthätigkeiten, an die wir uns gewöhnt haben, werden auch die lebendigsten in unserm Gedächtnisse sein und am leichtesten und gleichsam von selbst wieder auftauchen. In den Spielen der Association werden daher diejenigen Geistesthätigkeiten vorzugsweise auf einander wirken, an die wir uns gewöhnt haben. Diese werden nach den Verhältnissen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der ununterbrochenen Zeitfolge sich associiren und reproduciren. Nun ist aber die Gewohnheit etwas ganz subjectives und individuelles. Daher die grosse Verschiedenheit in den Gewöhnungen der Association bei den verschiedenen Menschen, je nach der Verschiedenheit ihrer Individualität.

§. 122.

Leben, Sinn, Gedächtniss, Gewöhnung, Vernunft und Association gehören der Form unsers innern Lebens und gelten daher für alle Geistesthätigkeiten gemeinschaftlich. Damit ist aber noch nicht gesagt, welche Arten von Geistesthätigkeiten eigentlich in unserm innern Leben vorkommen. Diese Frage kann nur die innere Erfahrung beantworten. Schon ein flüchtiger Blick in unser Inneres zeigt uns das gleichzeitige Vorhandensein verschiedenartiger Thätigkeiten. Die Freude z. B. die ich bei der Anschauung einer schönen Landschaft empfinde, ist etwas ganz anderes als der blosse Anblick der Landschaft selbst. Zwei Menschen können dasselbe sehen und doch Verschiedenes dabei empfinden. Das Wohlgefallen oder Missfallen an dem Gegenstande entspringt nicht aus der Anschauung des Gegenstandes selbst, sondern gesellt sich nur zu ihr hinzu. Es muss also aus einer andern Quelle stammen und diese Quelle kann nur in einem besondern Vermögen der Lust und Unlust liegen. Wenn ich sage: ich erkenne, ich fühle, ich handle, so wird ein Jeder leicht das eine von dem andern in sich unterscheiden können. In jedem dieser Begriffe liegt etwas nicht weiter zu erklärendes, welches nur unmittelbar aus der innern Wahrnehmung sich erkennen lässt. So sicher wie ich die rothe Farbe von der blauen unterscheiden kann, obschon sich weder die eine noch die andere definiren lässt, ebenso sicher kann ich auch jene Thätigkeiten meines Geistes von einander unterscheiden, obschon dieser Unterschied sich durch keine Definition ausdrücken lässt. Es sind Qualitäten des innern Sinnes, von denen sich keine von der andern ableiten lässt, die vielmehr als ursprünglich gegeben neben einander stehen.

Nach welchem Princip sollen wir nun aber die Erscheinungen des geistigen Lebens gruppiren, um daraus die Anzahl der Grundvermögen zu erkennen? Für die bloss beschreibende Psychologie ist es am Ende gleichgiltig, wie man die Geistesvermögen eintheilt, wenn diese Eintheilung nur bestimmt und

erschöpfend ist. Allein für die Theorie des Seelenlebens ist es anders. Denn hier genügt keine blosse Classification der Erscheinungen, sondern es kommt auf ihren innern Zusammenhang an. Und dieser kann nur verstanden werden, wenn man weiss, welches die Ursachen und welches die Wirkungen sind. So ist z. B. das Sehvermögen kein selbstständiges Vermögen, sondern nur die Erregbarkeit des mathematischen Anschauungsvermögens oder der productiven Einbildungskraft für eine besondere Art seiner Thätigkeit. Denken und Erinnern sind offenbar von einander ganz verschieden, demungeachtet braucht keines ursprünglich zu sein, sondern jedes kann sich von etwas anderem ableiten lassen. Auf diese Ursprünglichkeit kommt es aber hier an, und diese Ursprünglichkeit in den Aeusserungen unsers Geistes ist in den Principien *a priori* zu finden. Wir haben daher an den Principien *a priori* einen Leitfaden für die Bestimmung und Feststellung der Grundvermögen. Diese Principien *a priori* entspringen nemlich aus ursprünglichen Grundbeschaffenheiten unsers Geistes, die sich von nichts anderem mehr ableiten lassen; sie gehören zu den beharrlichen Zuständen des Geistes und können nicht auf veränderliche und zufällige Zustände desselben zurückgeführt werden. Nun haben wir in der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit Merkmale, an denen wir die Principien *a priori* erkennen können, unabhängig von jenem Ursprung. So viele verschiedene Arten von Principien *a priori* es giebt, so viele wesentlich verschiedene Arten der Selbstthätigkeit unserer Vernunft d. i. so viele Grundvermögen wird es auch geben. Nun giebt es aber drei verschiedene Gesetzgebungen aus Principien *a priori*. Demgemäss erhalten wir folgenden Ueberblick:

Gesetzgebung	Gegenstand für den sie gilt	Inhalt derselben	Geistesvermögen aus dem sie entspringt
theoretisch	Natur	Wahrheit	Erkenntniss
ästhetisch	Kunst	Schönheit	Gemüth
practisch	Freiheit	Güte	Thatkraft

Die Grundvermögen oder ursprünglichen Anlagen unsers Geistes sind also: 1) das Erkenntnissvermögen, 2) das Vermögen der Lust und Unlust oder das Vermögen

werthansetzender Triebe und 3) das Vermögen willkührlich zu handeln oder die Thatkraft. Das erste ist die Quelle des Wahren, das zweite die des Schönen und das dritte die des Guten. Die Thatkraft mit dem Vermögen der Lust und Unlust verbunden giebt das Begehrungsvermögen (Trieb), denn Begierde ist nichts anderes als ein Gefühl der Lust oder Unlust, insofern es anregend auf die Thatkraft wirkt. Unserm ganzen Geistesleben zu Grunde liegt aber die Erkenntniss, denn ohne dieselbe lassen sich weder willkührliche Handlungen noch Lustgefühle als möglich denken. Dagegen können wir uns wohl ein Geistesleben, etwa dem Pflanzenleben ähnlich, vorstellen, in welchem Erkenntniss und Lustgefühl vereinigt wäre und die Thatkraft fehlte. Ebenso können wir uns auch ein Wesen denken, welches nur Erkenntniss besässe. Umgekehrt ist das nicht möglich; denn Lustgefühle sind Vorstellungen vom Werth oder Unwerth der Dinge. Diese Werthvorstellungen setzen die Erkenntniss der Dinge schon voraus. In gleicher Weise setzt die Thatkraft die Lustgefühle voraus, denn nur durch die Vorstellung vom Werth der Dinge kann sie zur Aeusserung bestimmt werden.

Dass unsere Vernunft Triebe und Thatkraft durch Triebe erregbar besitzt, lässt sich aber auch nicht metaphysisch aus den blossen Begriffen des Vorstellens und der Thätigkeit ableiten, sondern es ist ebenso eine Thatsache unmittelbarer Selbstbeobachtung wie das Erkennen selbst. Weder die eine noch die andere dieser Eigenschaften unserer Vernunft lässt sich erklären, d. h. aus etwas anderem ableiten; es sind vielmehr Grundbestimmungen unserer innern Natur, die Anfänge aller innern Theorie, aus denen sich erst Zusammensetzungen ableiten lassen.

§. 123.

Der menschliche Geist besteht in der Vereinigung dieser drei Vermögen. Die volle Lebensäusserung desselben ist willkührliche Handlungen und der Geist selbst vernünftige Willkühr oder handelnde Vernunft. Das letztere durch seine Thatkraft. Diese Thatkraft unsers Geistes zeigt sich aber in zweierlei: einmal in dem Vermögen der willkührlichen Muskelbewegung

als äussere Thatkraft, dann aber in der innern Gewalt über unsere Geistesthätigkeiten als Kraft der Aufmerksamkeit und der Selbstbeherrschung.

Ein Vermögen willkührlich zu handeln, besitzt auch das Thier. Das Thier kann jedoch seine Begierden nur befriedigen, der Mensch kann sie aber auch leiten. Das Thier hat nur die Bewegungen seines Körpers in seiner Gewalt, der Mensch aber auch sein Inneres. Das Thier hat keine willkührliche Bewegung seiner Gedanken und keine Selbstbeherrschung und kann daher auch nicht nach Zwecken handeln.

Wir haben uns bisher die Einheit unserer sinnlichen Vernunft verständlich zu machen gesucht. Wir erkennen mit Vernunft, wir fühlen aber auch und handeln mit Vernunft. Die Vernunft ist daher kein von dem Vermögen zu erkennen, zu fühlen und zu handeln verschiedenes oder gar getrenntes Vermögen, sondern sie ist gerade das Vermögen der Selbstthätigkeit in allem Erkennen, Fühlen und Handeln, das innere Princip der Aeusserung dieser Vermögen. Ohne Vernünftigkeit würde es weder eine Andauer geistiger Thätigkeiten in uns, noch einen Zusammenhang und eine Verbindung derselben geben. Der menschliche Geist würde alsdann einem Spiegel gleichen. Der Spiegel kann die Bilder, welche er zeigt, nicht aufbewahren. Ein Spiegelbild wird auch nicht von einem andern Spiegelbilde hervorgerufen, sondern von den äussern Gegenständen, die sich auf der Oberfläche des Spiegels abspiegeln: es giebt keinen physischen Zusammenhang, keine Verknüpfung zwischen diesen Bildern. Das ist beim menschlichen Geiste anders. Unser Geist hat Erinnerung und Association d. h. es giebt ein Gesetz der Fortdauer und der Verknüpfung der geistigen Thätigkeiten, das eine durch die Selbstthätigkeit seiner Vermögen, das andere durch die Einheit dieser Selbstthätigkeit. Diese beiden Stücke machen eben die Vernünftigkeit unsers Geistes aus. Unsre Vernunft ist aber an einen Sinn gebunden d. h. sie kann sich nicht durch ihr blosses Dasein, sondern nur unter der Bedingung äusserer Anregung äussern. Dies setzt eine Empfänglichkeit der Vernunft für äussre Reize voraus und diese ihre Empfänglichkeit nennen

wir eben den Sinn. Der Sinn ist also kein von unserer Vernunft verschiedenes oder gar unabhängiges Vermögen, sondern er ist eine Beschaffenheit unserer Vernunft. Unsre Vernunft ist eine sinnliche Vernunft. Diese sinnliche Vernunft ist nun, wenn wir nicht auf die Form, sondern auf den Gehalt ihrer Thätigkeit sehen, eine erkennende, werthansetzende und handelnde Kraft nach ihren Grundeigenschaften: Erkenntniss Gemüth und Thatkraft. Welche andre Vermögen des Geistes es sonst noch geben mag, so sind diese doch nur Theile von einem von diesen und müssen sich auf das eine oder das andre zurückführen lassen. Z. B. Anschauen, Erinnern und Denken sind drei verschiedene Thätigkeiten und doch haben sie das gemeinsam, dass sie zum Erkennen gehören. Aber das Erkenntnissvermögen äussert sich auf eine andere Art beim Anschauen, auf eine andere beim Erinnern, noch auf eine andere beim Denken; es wirkt nach einem andern Gesetz, je nachdem es auf diese oder auf jene Weise thätig ist. Wie aber ein und dasselbe Grundvermögen nach verschiedenen Gesetzen wirken könne, das lässt sich nur durch die Lehre von den Bildungsstufen verstehen.

Die Ansicht der Geistesvermögen unter der Form ihrer Aeusserung giebt ein stehenbleibendes Bild von der Gestaltung des menschlichen Geisteslebens, das ganze Leben selbst bewegt sich aber in der Ausbildung seiner Thätigkeiten und Fertigkeiten. In seiner zeitlichen Entwickelung durchläuft aber das Geistesleben drei verschiedene Stufen seiner Ausbildung: die Stufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand. Durch sinnliche Anregung von Aussen her werden die Thätigkeiten des Geistes zuerst erweckt, die einmal sinnlich angeregten Thätigkeiten erhalten sich dann gewohnheitsmässig nach einem blinden Mechanismus innerer Gegenwirkungen und werden endlich willkürlich umgestaltet. Die Anregung durch den Sinn giebt den Empfindungszustand, über diesen erhebt sich dann durch die Fortbildung der Associationen unter dem Gesetze der Gewohnheit der untere oder unwillkürliche Gedankenlauf und endlich über diesen die Selbstausbildung durch den Verstand d. i. der obere oder will-

kürliche Gedankenlauf. Jener ist der **gedächtnissmässige**, dieser der **logische Gedankenlauf.**

Vereinigen wir dies Alles in Ein Bild, so giebt dies folgendes

Tableau

der Organisation unseres Geistes.

Bildungsstufen	Sinnliche Vernunft			
	Erkenntniss	Gemüth		Thatkraft
		Herz	Trieb	
Sinn	Sinnesanschauung Affection	Sinnenlust	sinnliche Begierde	Instinct
Gewohnheit.	unterer Gedankenlauf Association	Hoffnung, Furcht und Wunsch	Neigung und Leidenschaft	Geschicklichkeit
Verstand . .	oberer Gedankenlauf Reflexion	Geschmack ästhetisches Wohlgefallen	Wille	Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια).

Das Gemüth entwickelt sich einerseits für sich in den blossen Thätigkeiten des Herzens, andererseits in Verbindung mit der Thatkraft als Begehrungsvermögen. Die Geistesthätigkeiten des Herzens werden angeregt in der sinnlichen Lust. Zur sinnlichen Wirklichkeit gesellt sich dann nach Gesetzen der Association Erinnerung und Erwartung. Durch die Erinnerung an die Vergangenheit erhält die Freude wie das Missvergnügen Dauer. Wir leben fort im Vergnügen und Schmerz der Vergangenheit, wie z. B. in Gram und Trauer. Durch den Blick der Erwartung in die Zukunft wird aber das Vergnügen und Missvergnügen selbst verändert, es verwandelt sich in Hoffnung und Furcht. So gestaltet sich aus allen diesen das Reich der Wünsche und der Unterhaltung. Ueber dieses Gebiet des interessirten Wohlgefallens erhebt endlich der Geschmack das uninteressirte ästhetische Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen*).

*) Diese Lehre von den drei Bildungsstufen darf nicht verwechselt werden mit einer andern Lehre, welche sich bei einigen empirischen Philosophen der neuern Zeit findet. Diese haben nemlich, um das Werden der menschlichen Intelligenz oder die Genesis des Bewusstseins, wie sie es nennen, zu erklären, drei Lebensstufen unterschieden: die pflanzliche, die thierische und die menschliche. Indem man nun voraussetzt, dass der Menschengeist in stetiger Entwickelung diese drei Stufen durchlaufe, stellt man sich die Aufgabe zu erklären, wie der Mensch in der Zeit zum Bewusstsein komme. Das wäre eigentlich eine naturphilosophische und keine psychisch-anthropologische Aufgabe. Es wird nemlich hier angenommen, dass es sich mit unserm Geiste ähnlich wie mit dem Schmetterling verhalte, der erst Raupe und dann Puppe ist, ehe er Schmetterling wird. So soll der menschliche Geist drei verschiedene Metamorphosen oder Naturzustände durchmachen. Ehe er Menschenseele wird, müsste er erst Pflanzenseele und Thierseele gewesen sein. Nun ist aber Pflanzenleben von dem Thierleben specifisch und nicht bloss graduell verschieden und wir können über keines von beiden eine innere Erfahrung machen. Wir kennen aus innerer Erfahrung nur Menschengeistesleben und auch zu dessen Kenntniss können wir ohne Bewusstsein nicht gelangen. Sowie der Mensch auch nur die erste Erfahrung über sich anstellt, hat er schon Bewusstsein. Wie also der Mensch zum Bewusstsein gelangt, darüber können wir selbst gar keine Erfahrung anstellen. Das ist mithin auch kein Thema einer Wissenschaft. Wir können nicht erklären, wie der Mensch in den Besitz

§. 124.

Für diese Theorie des menschlichen Geisteslebens ist es von besonderer Wichtigkeit das Verhältniss des Verstandes zur Vernunft richtig zu verstehen. Da das Wort Verstand ebenso wie Vernunft oft in einer sehr schwankenden Bedeutung gebraucht wird, so wollen wir um seine Bedeutung festzustellen, einmal zusehen, wo und in welchem Sinne es gebraucht wird. Man setzt den Verstand entgegen:

1) dem Sinn. Der Sinn schaut an, der Verstand denkt. In der Anschauung habe ich den Gegenstand selbst unmittelbar vor mir, im Denken stelle ich mir ihn durch Begriffe vor. Der Sinn ist also ein unmittelbares, der Verstand ein mittelbares Vorstellungsvermögen.

2) der Vernunft. Die Vernunft (νοῦς) ist das Vermögen der Principien, die Quelle der nothwendigen Grundwahrheiten. Verstand ist das beweisführende Vermögen aus diesen. Jene ist also ein Vermögen unmittelbarer Erkenntniss, dieser ein mittelbares Vermögen.

3) dem Gefühl. Der Verstand begreift die Wahrheit, das Gefühlsvermögen fühlt sie, ohne sie auf Begriffe und Schlüsse bringen zu können. Das Gefühl ist ein unmittelbares inneres willkürliches Auffassen der Wahrheit vor dem Bewusstsein. Wenn mir etwas begreiflich und verständlich ist, alsdann kann ich es in Begriffen auseinander setzen. Da müssen aber dem Verstande diese Begriffe schon gegeben sein, er stellt sie nur zusammen und zwar so wie sie nach den Gesetzen der Schlussverbindung aus einander folgen. Der Verstand bringt also die Deutlichkeit in den Zusammenhang dieser Begriffe. Ich sehe jetzt ein, wie eins mit dem andern zusammenhängt.

---

des Bewusstseins kommt, sondern setzen den Menschen schon im Besitze desselben voraus und wollen nur zusehn, wie dieser Besitzstand sich entwickelt und ausbildet. Also nicht mit der Erwerbung dieses Besitzstandes, sondern mit seiner Ausbildung haben wir es hier zu thun. Diese Ausbildung steht unter gewissen Gesetzen und diese Gesetze sind die des Sinnes, der Gewohnheit und des Verstandes.

Dagegen wo ich eine Wahrheit nur fühle, da sehe ich wohl ein, dass eins mit dem andern zusammenhängt, aber von dem Wie dieses Zusammenhangs habe ich keinen Begriff oder keine deutliche Vorstellung. Fühlen und Verstehen sind beides Denkthätigkeiten, aber die eine ist eine unmittelbare, die andere eine mittelbare.

Der Verstand ist also in allen diesen Gegensätzen ein mittelbares Vermögen. Diese Mittelbarkeit zeigt sich in der Beweisführung, im Schlusse, im Urtheil, in der Begriffsbildung. Begriffe bilden, urtheilen und schliessen ist aber Sache des Denkens. Verstand ist also das Denkvermögen. Ohne Denken findet keine verständige Geistesthätigkeit statt.

Denken ist eine Vorstellungsweise, die man dem Anschauen entgegensetzt. Durch die Anschauung erkenne ich unmittelbar die Gegenstände, durch Denken mittelbar. Das Anschauen findet unwillkürlich, das Denken willkürlich statt. Das Erkennen selbst ist keine willkürliche Thätigkeit. Indem ich die Dinge erkenne, bringe ich sie nicht hervor, sondern das Gesetz des Erkennens ist die Wahrheit d. h. die Dinge so zu erkennen, wie sie sind. Willkürlichkeit charakterisirt das Denken im Gegensatz des Erkennens.

Die Willkür ist aber das dritte Grundvermögen unsers Geistes: die vom Willen geleitete Thatkraft. Die willkürliche Thätigkeit im Denken zeigt uns also, dass hier die Thatkraft in unsre Erkenntniss und Vorstellungsspiele eingreift. Um die Art und Weise dieses Eingreifens zu bestimmen, müssen wir den Begriff erweitern.

Verstand ist ebensowohl der Hauptbegriff der Ethik wie der Logik. Ihm gehört nicht bloss das Denken, sondern auch die Besonnenheit im Entschlusse. Verstand bezeichnet also ein Verhältniss der Thatkraft zu den andern Vermögen, und zwar ein Verhältniss der Abhängigkeit derselben vom Willen. Beim Denken lasse ich meinen Vorstellungsspielen nicht freien Lauf, sondern ich leite sie nach Zwecken: ich beherrsche sie. Auf dieser Selbstbeherrschung unserer Vorstellungsspiele beruht die Möglichkeit des Denkens. Im besonnenen Entschluss lasse ich die Antriebe nicht blind auf mich

wirken, sondern ich wähle unter ihnen und begünstige oder schwäche sie einem Zweck gemäss d. i. ich beherrsche sie. Verstand ist also Selbstbeherrschung entweder der Vorstellungsspiele zum Zwecke der Erkenntniss oder des ganzen geistigen Menschenlebens. In dieser Selbstbeherrschung besteht das innerste Wesen des Verstandes.

Die hier gegebene Begriffsbestimmung läuft sehr nahe dem griechischen Sprachgebrauche parallel. Dieser stellt νοῦς und λόγος so neben einander wie wir reine Vernunft und Verstand. Aristoteles erklärt den νοῦς für das Vermögen der Principien, für die Quelle der nothwendigen Grundwahrheiten. Unter λόγος verstehen aber Platon, Aristoteles und die Stoiker gleichmässig die höhere Geisteskraft, welche über Sinnlichkeit (πάθος) und Gewohnheit (ἦθος) herrscht, also den Verstand. Der Verstand entwickelt die Begriffe aus den sinnlichen Anschauungen und klärt dadurch unsre Erkenntniss auf. Der Verstand bringt das Nützliche und das Sittliche zu dem Angenehmen hinzu. Der Verstand endlich erhebt den besonnenen Entschluss über den thierischen Instinct. Der Verstand ist also das Vermögen des obern Gedankenlaufs, das Vermögen der innern Selbstausbildung schlechthin, und dieses Vermögen haben wir durch die Gewalt des Willens über uns selbst.

Für das Erkenntnissvermögen ist daher der Verstand die Denkkraft, Vernunft die ursprüngliche Selbstthätigkeit des Erkenntnissvermögens. Der Ausdruck Selbstthätigkeit (Spontaneität) ist aber zweideutig, indem er ebensowohl für den λόγος in der Erkenntniss als den νοῦς des Aristoteles gilt. Zwischen beiden ist aber ein wesentlicher Unterschied. Der Verstand oder λόγος d. i. die Urtheilskraft oder Denkkraft ist von willkürlicher Aeusserung und gehört nur der innern Selbstbeobachtung. Er ist die in der Willkürlichkeit des Denkens oder der Reflexion erscheinende innere Thatkraft, wodurch unsre Erkenntniss ausgebildet wird. Die Selbstthätigkeit der Erkenntniss dagegen bestimmt in ihrer reinen Form die unabänderlichen und nothwendigen Principien aller Erkenntniss selbst. Die Vernünftigkeit unsers Geistes besteht nemlich in der ursprünglichen Lebenseinheit

desselben, durch welche die ursprüngliche Vernehmung der nothwendigen Einheit und der Gesetze der nothwendigen Einheit als der Grundgesetze aller menschlichen Erkenntniss, sowie alle nothwendigen Grundbestimmungen im Lieben, Wollen und Handeln gegeben werden. In dem Besitze der nothwendigen Wahrheit, der Ideen des Glaubens, des Schönen und Sittlichen sind wir also kraft der Vernünftigkeit unsers Geistes, aber wir gelangen zum Bewusstsein desselben durch den Verstand und dessen höhere Ausbildung. Diese Bedeutungen von Verstand und Vernunft liegen schon im Geiste der Sprache. Wir sagen z. B. er urtheilt aus vernünftigen Gründen. Die Gründe, welche durch die Vernunft gegeben sind, stehen also hinter dem Urtheile, welches letztere ein Werk des Verstandes ist. Vernunft wird also auch hier als die ursprüngliche Kraft im Erkennen selbst, Verstand aber als das Vermögen vorausgesetzt, durch welches wir uns der durch die Vernunft gegebenen Erkenntniss bewusst werden.

§. 125.

Das zeitliche Dasein des Geistes ist an die beharrliche Form seines Leibes gebunden. So wie diese Form sich entwickelt, so entfaltet sich auch der Geist, mit ihr altert und stirbt der Geist dahin. Alle Orts- und Zeitbestimmungen für den Geist erhalten wir nur vermittelst des Körpers. Dabei entspricht die innere Erregbarkeit des Geistes so genau der äussern seines Leibes, dass beide ihrer empirischen Realität nach als eins und dasselbe, nur nach verschiedener Erscheinungsart des Daseins der Dinge erkannte, beurtheilt werden müssen. Der Erscheinung nach sind Entstehen, Fortdauer und Vergehen des zeitlichen Daseins meines Geistes und des Lebensprocesses oder der körperlichen Seele ganz mit einander verbunden. Demgemäss nennen wir den Geist die Seele seines Leibes. Aber in keiner dieser vorüberschwindenden Erscheinungen tritt das Wesen meines Geistes selbst auf, sondern mir erscheint entweder nur seine Thätigkeit, oder gar nur eine äussere Bedingung seines Leidens.

In jenen Verhältnissen der Abhängigkeit der geistigen Entwickelung von der körperlichen sowie in dem Wechsel von Wachen und Schlafen, von Gesundheit und Krankheit sehen wir Einwirkungen des Körpers auf den Geist. Dagegen erscheinen die willkürlichen Bewegungen des Leibes als die Folge von Einwirkungen des Geistes auf den Körper. Der menschliche Geist wirkt durch seinen Willen auf den Körper und vermittelst seines Körpers auf die Aussenwelt ein. Die Art dieser Einwirkung wird daher von der Beschaffenheit des Willens abhängen. Der Wille ist aber ein Vermögen nach Zwecken zu handeln. Der Mensch strebt die Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen. So bildet sich hier die eigenthümliche Weltansicht der psychisch bedingten hypothetischen Beurtheilung der Aussenwelt.

Die Zwecklehre selbst zerfällt

1) In die Lehre von den Zwecken. Die Frage: welches sind die Zwecke des menschlichen Handelns, ist von ganz anthropologischem Ursprung und findet ihre Beantwortung durch die Nachweisung, wie die Triebe des Herzens die Werthvorstellungen bestimmen, durch welche wir Wohlgefallen an den Dingen finden, und zur Begierde geführt werden.

2) In die Lehre von der Zweckmässigkeit. Wie entsprechen die Dinge den Zwecken des Menschen oder wie können sie ihnen entsprechend gemacht werden? Darauf lässt sich im Allgemeinen antworten: Es giebt zwei Arten der Zweckmässigkeit: die der Entwickelung und die der Vermittelung.

Die Entwickelung der Organismen, die Entfaltung des einzelnen Menschen, das Emporsteigen der Völker, die Fortschritte des ganzen Menschengeschlechts erscheinen uns unter der ersten Form. Gesunde fortschreitende Entwickelung ist hier das Zweckmässige, Krankheit und Verkümmerung das Zweckwidrige der Erscheinung.

Die Form der Vermittelung kommt in der Gewerbsthätigkeit der Menschen vor.

Die pragmatischen Wissenschaften zerfallen demgemäss in zwei Gruppen:

A. Technische oder Gewerbswissenschaften, die es mit der Beförderung des Wohlstandes zu thun haben, und

B. Pädagogische oder Erziehungswissenschaften, die es mit der Ausbildung und Erziehung des einzelnen Menschen und ganzer Völker zu thun haben.

Diese ganze Zwecklehre ist also nicht von metaphysischer, sondern nur von erfahrungsmässiger Ausbildung.

Neben diesen Fragen nach den Zwecken der Menschen und der Zweckmässigkeit der Dinge für die Menschen, steht aber noch die Frage nach dem Zwecke der Natur. So stellt sich wenigstens der Aufgabe nach der subjectiven Teleologie eine objective gegenüber.

Wir setzen die Begriffe von Kunst und Natur einander entgegen. Unter Kunst verstehen wir das, was des Menschen Geist mit freier Wahl absichtlich bildete. Natur ist das, was sich ohne des Menschen Zuthun nach Gesetzen begiebt. Wir nennen irgend ein Erzeugniss ein Kunsterzeugniss, wenn die Vorstellung des Dinges Ursache der Hervorbringung desselben wird. Alsdann ist die Wirksamkeit, durch die das Ding hervorgebracht wird, eine Wirksamkeit nach Zwecken.

Diese Begriffe hat man übertragen auf den Zusammenhang der Erscheinungen und demgemäss das System der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*) von dem System der Endursachen oder Zwecke (*nexus finalis*) unterschieden. Jenem soll die Mechanik, diesem die Technik der Natur gehören.

Sollte es in der That eine künstlerische Thätigkeit der Natur geben und ihren Bildungen eine Absichtlichkeit zu Grunde liegen, so müsste es gewisse Naturproducte geben, die sich nicht als Gebilde des todten Mechanismus der Natur, sondern nur als Kunsterzeugnisse betrachten lassen, deren Möglichkeit nicht aus Naturgesetzen, sondern nur nach Zwecken, d. i. durch eine Causalität nach Ideen begriffen werden kann. Kant war noch der Meinung, dass ein organisirtes Naturerzeugniss nur nach Zweckbegriffen als möglich gedacht werden könne und dass die Erzeugung eines solchen Ganzen, in welchem jeder Theil zugleich Ursach und Wirkung sei, durch die

Mechanik der rohen unorganisirten Materie unmöglich sei. Allein wir haben gesehen, dass die wirkenden Ursachen in der Natur nach dem Gesetz der Wechselwirkung grade für sich allein solche organisirte Ganze hervorbringen müssen, dass diese mithin allerdings im System der wirkenden Ursachen erklärbar sind.

Die gemeine Beurtheilung der Natur nach teleologischen Grundsätzen ist eine blosse Umkehrung der Causalreihe für die Beobachtung und geht gar nicht auf eine Ueberordnung des Systems der Endursachen über den Mechanismus der Natur.

Wir beobachten häufig in der Natur nur die letzten Wirkungen verborgener Kräfte. Dies ist vorzüglich bei dem Organismus der Fall, welcher auf einem Spiel von Kräften beruht, deren Natur und Zusammenwirken uns noch unbekannt ist. Wir schreiten also hier in unserer Erkenntniss von der Wirkung zur Ursache fort. Das ist aber gerade der Fortschritt in der Finalreihe; wenn man zu einem gegebenen Zweck die Mittel sucht, die zu seiner Verwirklichung nöthig sind. Wir legen in einem solchen Falle der Natur die Absicht unter, sie habe den Gegenstand hervorbringen wollen, den wir beobachten, und der aus der Verwickelung zusammenwirkender Ursachen entstanden ist und fragen, welcher Mittel hat sich die Natur zu diesem Zwecke bedienen müssen. Gelingt es, diese vollständig zu entdecken, so verwandelt sich der postulirte Finalnexus von selbst in den Causalzusammenhang, indem nun der vermeintliche Zweck als Wirkung aus jenen Mitteln als seinen Ursachen folgt.

Diese Vorstellungsweise bekommt aber einen hohen Grad von Illusion, wenn wir die Untersuchung nach dieser Maxime nicht vollständig durchführen können. Ich beobachte z. B. beim einzelnen Organismus, wie gerade diese Veranstaltung und diese einzige Form gewählt werden musste, um das Ganze möglich zu machen, um es in Gang zu setzen und seine Selbsterhaltung zu sichern. Wenn ich nun aber diese Bildung als einen wirklichen Naturzweck voraussetze, so verfalle ich in eine Täuschung meiner Urtheilskraft, die eine gewisse Ana-

logie mit dem optischen Betrug hat. Denn durch den Mechanismus der Natur ist die Bildung so geworden, wie sie ist. Es ist daher kein Wunder, wenn wir in der Beobachtung Alles zweckmässig für dieselbe eingerichtet finden. Die Maxime der teleologischen Naturforschung ist also keine neue und eigenthümliche Regel der Forschung, sondern die gewöhnliche Regel des Causalgesetzes nur umgekehrt angewendet.

§. 126.

Nach der Analogie meines Innern mit meinem Aeussern nehme ich dasselbe Innere auch in jedem andern Menschen an. Diese Analogien lassen mich auch Leben, Geist und Vernunft ausser mir erkennen. So kommt zum Verhältniss von Person und Sache noch das Verhältniss von Person zu Person.

Ein Geist ausser mir kann nur erscheinen durch einen Körper und vermittelst eines Körpers. Denn wenn der Geist erscheint so wird er sichtbar; sichtbar kann er aber nur sein, wenn er Licht reflectirt. Was aber Licht reflectirt, muss körperlich oder materiell sein. Ja mein eigenes Ich selbst erkenne ich nicht als im Raum und in der Zeit gegenwärtig, sondern nur seine Thätigkeiten. Das hinter diesen Erscheinungen gleichsam verborgene Sein des Geistes selbst vermögen wir nicht anschaulich zu erkennen. Alle Geistesgemeinschaft ist daher körperlich vermittelt.

Eine Gemeinschaft der Personen entsteht hier nur durch die Sprache (Aeusserung des Innern und Verständniss desselben). Durch die Sprache bildet sich der Geistesverkehr unter Menschen. Die menschliche Gesellschaft in ihren Gliederungen nach Haus, Gemeinde und Volk bis zum Ganzen der Menschheit ist es, in der wir eigentlich leben und über die wir oft die ganze äussere Welt vergessen, die uns nur das Mittel wird, die innere zu erkennen.

Der Wille des Einzelnen greift in die Körperwelt ein und kommt dort mit dem Willen der Andern in Gegenwirkung. Die geistige Wechselwirkung besteht daher in der körperlich vermittelten Wechselwirkung der menschlichen Willensthätigkeit.

Die Grundbegriffe dieser menschlichen Wechselwirkung sind die Begriffe von Recht und Verbindlichkeit. Jeder Mensch tritt mit seinem Zwecke bestimmenden Willen, d. i. als Persönlichkeit in die Gesellschaft. Die geistige Wechselwirkung der Menschen kann daher nur durch Gesetze bestehen, in denen die einzelnen zu gemeinschaftlichen Zwecken verbunden oder dem Einzelnen bestimmt wird, wie er die Zwecke anderer anzuerkennen habe. Diese Gemeinsamkeit des Zwecks constituirt hier die Form des Ganzen. Mein Recht ist nun der Anspruch, den ich aus einem solchen Gesetze habe, dass Andere meine Zwecke als solche gelten zu lassen haben, und meine Verbindlichkeit dagegen die Nothwendigkeit, welche mir aus einem solchen Gesetze wird, die Zwecke des Andern gelten zu lassen.

Solche Gesetze nun nennen wir Rechtsgesetze und die Vereinigung einer grössern menschlichen Gesellschaft unter Rechtsgesetzen und unter einer Macht, die im Stande ist, diese Gesetze aufrecht zu erhalten, nennen wir den Staat. Daher denn auch diese Weltansicht die politische.

Die allgemeinsten Naturgesetze dieser Ansicht sind:

1) Alle Rechtsgesetze bestehen in einer durch Sprache vermittelten gesetzlichen Uebereinkunft einer Volksgesellschaft, kraft deren eine Vertheilung des Mein und Dein, d. i. des ausschliesslichen Besitzes, Gebrauchs oder Verarbeitung von körperlichen Sachen in der Gesellschaft festgestellt wird.

2) Diese Rechtsgesetze entstehen entweder durch Gewohnheit ohne besonnenen Entschluss durch das allmälig sich bildende Herkommen in der Gesellschaft oder durch den Willen des Stärkern oder endlich im Vertrag durch freiwillige Uebereinkunft nach gegenseitiger Verständigung.

Da aber im Menschenleben die besonnene Verständigung unter Einzelnen nur auf sehr enge Kreise beschränkt bleibt, so sind die gesetzlichen Ausbildungen der Staaten im Grossen immer durch die Gegenwirkungen von Gewohnheit und Herrschergewalt entstanden.

Unter diesen Naturbedingungen gestalten sich die positiven Rechtsgesetze in den Staaten. Zu diesen bringt dann aber die Vernunft ihre nothwendigen Zwecke hinzu und unterwirft dadurch die Politik den Gesetzen der Ethik.

3) Die metaphysischen Principien der Sittenlehre.

§. 127.

Wir haben gesehen, wie die metaphysischen Naturbegriffe und Naturgesetze ihre Anwendung in der äussern und in der innern Natur finden. Wie erhalten nun aber die Ideen ihre Anwendung in unserer Erkenntniss? Dies geschieht durch das nothwendige Werth- und Zweckgesetz, das heisst durch das Pflichtgebot oder das Sittengesetz.

Die ideale Vorstellungsweise führte uns zur Anerkennung der Selbstständigkeit des geistigen Lebens. Die Idee der Selbstständigkeit des Geistes giebt aller Erscheinung des geistigen Lebens ewige Bedeutung. Wenn uns also ein eigenthümliches nothwendiges Gesetz des geistigen Lebens und der Geistesgemeinschaft offenbar wird, so ist dieses ein idealer Grundsatz und als solcher ein Gesetz von ewiger Wahrheit.

Nun ist aber die Geisteswelt, die wir erkennen und in der wir leben, die der Wechselwirkung der Personen in der Geistesgemeinschaft durch den Willen. Die eigenthümlichen Gesetze dieser Welt sind also die der willkührlichen Thätigkeit, das heisst die, welche Werth und Zweck der Dinge bestimmen. Denn Zweck ist der verständig aufgefasste Gegenstand der Begierde; das, was man erreichen oder hervorbringen will. Wirksamkeit nach Zwecken besteht nemlich darin, dass der Begriff oder im Allgemeinen die Vorstellung eines Dinges Ursache der Hervorbringung desselben wird. Wie kann aber die Vorstellung eines Dinges Wirksamkeit zur Hervorbringung desselben erhalten? Dies geschieht, wie wir aus innerer Erfahrung wissen, durch Herz und Trieb, das heisst durch die Werthvorstellungen, in denen wir Wohlgefallen an den Dingen finden und zur Begierde geführt werden. In der Begierde aber wirkt die Vorstellung eines Dinges auf

die Hervorbringung desselben durch die Willenskraft. Das Pfichtgebot oder das Sittengesetz wird daher ein nothwendiges Werth- und Zweckgesetz für die willkührliche Thätigkeit der Menschen sein. Welches ist nun aber dieses Gesetz selbst und wie können wir dasselbe ausfindig machen?

Das, was einen Werth hat, ist im Allgemeinen ein Gut. Beim Zweck ist der Werth selbst etwas erst hervorzubringendes. Gewöhnlich wird aber das Wort „gut" in einer weit bestimmteren Bedeutung gebraucht. Das, was einen Werth hat, ist nemlich ein Gegenstand des Wohlgefallens oder der Lust. Die Arten des Wohlgefallens sind aber verschieden nach dem Unterschiede des Angenehmen, Schönen und Guten. Das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung. Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellectuell. Beim Guten wird eine Regel des Werths, d. i. ein Zweck vorausgesetzt, dem gemäss der Gegenstand beurtheilt und ihm durch diese Beurtheilung erst sein Werth beigelegt wird. Gut ist daher, was seinem Zwecke entspricht, oder dasjenige, was dem Verstande nach Begriffen gefällt. Das Gute ist überhaupt Object des Willens, d. h. eines durch Verstand bestimmten Begehrungsvermögens. Aber etwas wollen und an dessen Dasein Wohlgefallen finden, ist gleich viel. Beim Guten zeigt sich nun ein Unterschied, der beim Angenehmen nicht vorkommt, indem dasselbe entweder um eines andern willen oder um sein selbst willen begehrt wird. Das erstere ist das wozu Gute oder das Nützliche, das letztere das für sich selbst Gute. Das wozu Gute entspricht einem gegebenen Zwecke ausser ihm und hat nur einen äussern Werth. Das für sich selbst Gute hat aber seinen Zweck in sich und hat daher einen innern Werth nach Begriffen.

Das für sich selbst Gute ist nun der letzte Zweck der menschlichen Handlungen und wenn wir wissen wollen, worin dies zu suchen sei, so müssen wir untersuchen, was Zweck an sich sein könne. Damit kommen wir auf die alte be-

rühmte Frage nach dem höchsten Gut, die durch Kants meisterhafte Analyse des Begriffs des guten Willens in seiner Metaphysik der Sitten auf eine andere Weise als in der griechischen Ethik entschieden worden ist. Die Hauptpunkte dieser Analyse sind folgende:

Alles, was wir in Beziehung auf Genuss, Nützlichkeit oder persönliche Vollkommenheit gut nennen: Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperaments, Glücksgaben, Macht, Ehre, Reichthum, Gesundheit, Wohlbefinden u. s. w. kann wohl in mancher Hinsicht gut und wünschenswerth sein, aber es kann auch schädlich werden, wenn nicht ein guter Wille da ist, der es gut und zweckmässig gebraucht. Der gute Wille ist dagegen das einzige, was unbeschränkt und ohne alle Vergleichung gut ist. Der gute Wille ist aber nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut. Sein Werth liegt nicht in dem Erfolge seiner Handlungen oder in seiner Tauglichkeit für einen gegebenen Zweck, sondern einzig in dem Innern der Gesinnung, wenn die Gelegenheit sich auch niemals zeigen sollte, diese in Thaten zu äussern. Eben da zeigt sich dieser Wille am lautersten und reinsten, wo er durch äussere Umstände gehindert und aller seiner Ausführung beraubt wird, ohne seine innere Kraft des Entschlusses beugen zu lassen. Dieser Wille ist also das höchste Gut, und er muss zu allem Uebrigen, wenn es moralischen Werth haben soll, selbst zu allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein.

Derjenige Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein kann. Nun ist aber der Wille ein Vermögen, der Vorstellung von Gesetzen gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Die Maximen eines schlechterdings guten Willen würden also nothwendig mit dem moralischen Gesetze der Vernunft zusammenstimmen. Sind nun die Maximen (das subjective Princip des Willens) mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen (d. i. demjenigen, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) nicht durch ihre Natur schon noth-

wendig einstimmig; bestimmt die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser vielmehr noch subjectiven Bedingungen (wie bei den Menschen den sinnlichen Antrieben) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen: so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäss, ist Nöthigung und wird durch ein Sollen vorgestellt. Diese Nothwendigkeit der Handlung aus dem Sollen nennen wir Pflicht. Der gute Wille also zeigt sich, wo aus Pflicht und nicht aus Neigung eine Handlung geschieht. Um daher den Begriff eines an sich selbst guten Willens, wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt, vollständig aufzuklären, braucht man nur den Begriff der Pflicht zu entwickeln, denn dieser enthält schon den eines guten Willens; ob zwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, die ihn jedoch keineswegs verstecken und unkenntlich machen, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller durchscheinen lassen.

Uebergeht man hierbei diejenigen Handlungen, welche schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Hinsicht nützlich sein können; setzt man auch diejenigen Handlungen bei Seite, die zwar pflichtmässig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sondern sie nur ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden, und achtet nur auf solche, die pflichtmässig sind, und zu welchen das Subject noch überdies unmittelbare Neigung hat, so ist doch noch der Unterschied zu bemerken, ob sie aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen. Dies ist der erste Punkt, welcher bei der Pflicht zu bemerken ist, und der gute Wille zeigt sich bei ihr allein dadurch, dass die Handlung nicht nur der Pflicht gemäss erfolgt, sondern wirklich aus Pflicht geschieht. Blosse Pflichtmässigkeit kann nur zufällig stattfinden, ohne die Handlung eines guten Willens anzuzeigen. Dieser Unterschied springt am kenntlichsten da hervor, wo pflichtmässige Handlungen schon durch die Neigung begünstigt werden. Es

ist z. B. pflichtmässig, dass ein Kaufmann seinen unerfahrenen Käufer nicht übertheure. Wo viel Verkehr ist, thut dies der kluge Kaufmann auch nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preiss für jedermann, man wird ehrlich bei ihm bedient. Aber daraus folgt noch nicht, dass er aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahre, indem schon sein Vortheil dasselbe fordert. Ebenso ist Wohlthätigkeit im allgemeinen pflichtgemäss. Ausserdem macht aber auch das Mitgefühl noch Manchem ein eigenes Vergnügen daraus, Freude um sich zu verbreiten oder der Zufriedenheit Anderer zuzusehen. Aber die pflichtmässige Handlung würde hier ihren wahren moralischen Werth nur bei einem Solchen zeigen, dessen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht und der gegen fremde Noth unempfindlich ist, weil er die eigne gering achtet. Wenn ein Solcher dennoch Andern gern hilft und wohlthut, ohne durch Eitelkeit oder andere Nebenabsichten dazu geleitet zu werden, sondern einzig und allein um des Gebots willen, so entspringt seine Wohlthätigkeit aus Pflicht.

Eine willkürliche Handlung erhält daher ihren sittlichen Werth nicht durch sich selbst, sondern durch das Motiv (d. i. durch den Beweggrund), aus dem sie fliesst. Darauf beruht der Unterschied der Legalität und Moralität der menschlichen Handlungen. Eine Handlung ist legal, wenn sie dem Gesetze gemäss ist, wenn sie pflichtmässig ist. Zur Moralität derselben gehört aber, dass sie aus Pflicht geschieht, d. h. dass das Gesetz selbst der Bestimmungsgrund des Willens in Rücksicht derselben ist. Man kann daher in legalen Handlungen gar wohl dem Buchstaben des Gesetzes folgen, ohne doch dem Geiste desselben gemäss zu handeln, wenn zwar die Willensäusserung pflichtmässig ist, aber die Pflicht nicht selbst den Willen bestimmte.

Der zweite Punkt ist daher der, dass die Handlung auch ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern nur in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, habe; dieser Werth also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung, sondern

bloss von dem **Princip des Wollens** abhänge. Denn die Absicht würde ebensowohl schon durch die blosse Pflichtmässigkeit der Handlung erreicht werden und die Bestimmung der Handlung durch die Pflicht selbst wäre dazu gar nicht erforderlich. Da wir diese letztere aber noch über die Pflichtmässigkeit hinzu fordern müssen, so kann in der Erreichung der Absicht unmöglich der moralische Werth der Handlung liegen, er kann also nur in dem Willen selbst, in der Gesinnung liegen, unangesehen die Zwecke, welche dadurch erreicht werden. In seinem Rechte, welches der andere von mir fordert, kommt es nur auf die Legalität meiner Handlung an, dass ich ihm mit dem Gegenstande derselben nicht zu nahe trete; in der Tugend aber, die ich mit Nothwendigkeit von mir selbst fordere, kommt es nur auf die Gesinnung, den reinen Werth des Wollens an, welchen ich nicht nach äusserm Einfluss, sondern nach seinem innern Wesen schätze.

Aus den beiden vorigen Punkten folgt der dritte: **Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.** Zum Object als Wirkung unserer vorhabenden Handlung können wir zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil es bloss Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso können wir vor Neigung überhaupt, sie mag die unsrige oder die eines Andern sein, nicht Achtung hegen, sondern wir können sie im ersten Falle höchstens billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie unserm eigenem Vortheile als günstig ansehen. Nur das, was bloss als Grund, niemals aber als Wirkung mit unserem Willen verknüpft ist, was nicht unserer Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Es kann daher auch nichts anderes als die **Vorstellung des Gesetzes** an sich selbst, die freilich nur in vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir das sittliche nennen, ausmachen; welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber erst

aus der Wirkung erwartet werden darf. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne: als, objectiv, das Gesetz selbst und subjectiv reine Achtung vor diesem Gesetz, mithin die Maxime, einem solchem Gesetze mit Abbruch aller unserer Neigungen Folge zu leisten.

Es wird also hier erstlich die Vorstellung eines praktischen Gesetzes von dem, was ich soll, vorausgesetzt und dann gefordert, dass meine Gesinnung sich dem Gesetze, welches gebietet, unterwerfe, unangesehen allen Gehalt des Gebots, d. i. die blosse Form des allgemeinen Gesetzes soll den Willen bestimmen und nicht die Materie desselben. In diesem willigen Gehorsam gegen das Gesetz besteht das Wesen der Tugend. Dies Gebot der Tugend oder des guten Willens ist zunächst nichts anderes als das Gesetz des rein vernünftigen Entschlusses im Gegensatz gegen die sinnliche Entschliessung der Willkür. Auf das Vermögen der Entschliessungen oder die Willkür können nemlich verschiedenartige Antriebe bestimmend wirken. Der Antrieb muss nicht eben Empfindung und sinnliches Lustgefühl, d. i. eine zu einem einzelnen Zustande des Gemüths gehörige Vorstellung sein. Er kann vielmehr auch eine durch Begriffe erkennbare allgemeine Vorstellung, ein Gesetz sein, das andauernd wirkt. Der Wille im Gegensatz gegen andere Naturkräfte ist ein Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. Wenn in der äussern Natur das Gesetz für eine Kraft gegeben ist, so ist auch die Wirkung bestimmt. Wenn dagegen dem Willen ein Gesetz gegeben wird, bleibt die Wirkung doch noch unbestimmt, weil es hier nicht auf die im Gesetz vorgeschriebene Causalität allein ankommt, sondern auf die Causalität der Vorstellung dieses Gesetzes in der Vernunft selbst. Die Vorstellung des Gesetzes wirkt zunächst nur als Antrieb auf den Willen und es ist noch unbestimmt, ob dieser Antrieb den Willen bestimmen werde oder nicht. Der Unterschied des verständigen Entschlusses vom sinnlichen besteht nun darin, dass der Antrieb nicht durch den Grad seiner Stärke, sondern durch die Form seiner

Allgemeinheit und Nothwendigkeit bestimmend wirke. Zum verständigen Entschluss gehört Ueberlegung, das heisst: Besonnenheit und innere Freiheit vom momentanen Antrieb; er will aus Grundsätzen. Soll nun aber dieser verständige Entschluss zum rein vernünftigen werden, so muss an die Stelle zufälliger und beliebiger Zwecke ein nothwendiger Zweck treten. Das Gebot der Tugend ist folglich noch kein Gesetz des Antriebes selbst, sondern nur ein Gesetz des Entschlusses für den Conflict der Antriebe, wodurch die zufälligen und beliebigen Zwecke einem nothwendigen Zweck untergeordnet werden; es verlangt nur, dass man seiner Ueberzeugung von der Pflicht, d. i. von dem, was das Gesetz gebietet, treu sein solle. Aber was gebietet nun das Gesetz?

Was kann das wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechthin und ohne alle Einschränkung gut heissen könne? In dem moralischen Gesetze verknüpfe ich mit dem Willen die That *a priori*, mithin nothwendig, ohne irgend eine Neigung zu dem Gegenstande meiner Handlung als Bedingung dieser Verknüpfung vorauszusetzen. Es muss daher Etwas geben, was, ohne ein Gegenstand der Neigung zu sein, diese Bedingung enthält. Es ist hier nemlich nicht von dem die Rede, was gefällt oder missfällt, d. h. von dem, was ist, sondern von dem, was geschehen soll. Es muss also Etwas geben, was mit Nothwendigkeit objectiv zum Bestimmungsgrund des Willens dient, abgesehen davon, ob wir es lieben oder hassen, Etwas, was für sich als Gegenstand der Achtung gilt. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gelten. Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, sind insgesammt nur relativ, denn sie entspringen aus der besondern Natur des handelnden Subjects und erhalten ihren Werth nur in Bezug auf dessen Neigungen. Aus ihnen können daher keine allgemeinen und nothwendigen Principien für das Wollen jedes

vernünftigen Wesens entspringen. Gesetzt aber, es gäbe Etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze seine könnte, so würde in ihm und nur in ihm der Grund des moralischen Gesetzes liegen. Nun existirt der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst; nicht als blosses Mittel zum Gebrauche für diesen oder jenen Willen. In allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen muss er jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Daher hat sein Dasein nicht bloss einen relativen Werth, und ist, wie vernunftlose Wesen, nicht blosse Sache, sondern als vernünftiges Wesen, dessen Natur schon Zweck an sich selbst und von absolutem Werthe ist, eine Person und als solche ein Gegenstand der Achtung. Das moralische Gesetz wird sich demnach aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, als ein objectives Princip des Willens bilden. Der Grund dieses Princips ist der absolute Werth, d. i. die Würde der Person, wodurch das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst existirt. Das moralische Gesetz wird also folgendes sein: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst. Es gebietet also Achtung der persönlichen Würde sowohl in mir als in Andern und wird daher einerseits zum Gebot der Ehre, andererseits zum Gebot der Gerechtigkeit.

Dieses Gesetz beweiset nun seinen apriorischen, d. i. metaphysischen Ursprung erstlich durch seine Allgemeinheit, indem es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen subjectiv, d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst zum Zweck macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss.

Der Wille wird hier nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbst gesetzgebend (autonomisch) und eben deshalb erst dem Gesetze, wovon er selbst sich als Urheber betrachten kann, unterworfen angesehen werden muss. Das Sollen der Pflicht ist unser eigenes intelligibeles Wollen. Das „du sollst" spricht nicht Gott zum Menschen, sondern der Mensch spricht es zu sich selbst. Einem fremden mächtigen Gesetzgeber entfliehen macht unglücklich; aber ehrlos macht es, dem eigenen Gesetz den Rücken kehren. Wir verehren daher in der Person eines tugendhaften Menschen nicht sowohl den Unterthan des moralischen Gesetzes, als vielmehr die Heiligkeit des Gesetzgebers selbst in der moralischen Welt. So wird erklärlich, dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist: wohl aber, sofern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding eben dieser Gesetzgebung zugleich unterworfen zu sein; und unser eigener Wille, sofern er dieser moralischen Gesetzgebung gemäss handeln würde, deren eigener Urheber er ist — dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung. Wir haben gesehen, wie weder Furcht noch Neigung, sondern allein Achtung vor dem Gesetz diejenige Triebfeder ist, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann: „Achtung," sagt Kant, „ist eigentlich die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden etwas Analoges hat. Der Gegenstand der Achtung ist lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt

ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienst nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden. Sie ist so wenig angenehm, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt, und sogar das moralische Gesetz selbst in seiner feierlichen Majestät dem Bestreben sich der Achtung davor zu erwehren und sie in den Schein blosser Zuneigung zu verwandeln, ausgesetzt bleibt. Gleichwohl ist in ihr doch auch wieder so wenig Unlust, dass, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung practischen Einfluss verstattet hat, man sich wieder an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht."

Ueber dieses Gesetz stellt Kant jene classische Betrachtung an, die den „Beschluss" seiner Kritik der practischen Vernunft bildet.

„Zwei Dinge," sagt er hier, „erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und bloss vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen

sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt."

§. 128.

Wenn uns der gestirnte Himmel, der sich über die Erde wölbt und von dem Platze aus zeigt, den wir selbst in der Sinnenwelt einnehmen, eine Ahndung von der Erhabenheit des Weltalls und der Majestät des Schöpfers giebt, so bekundet das moralische Gesetz unsere edlere Abkunft aus einer unsichtbaren, übersinnlichen Welt, indem es uns an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Der Ursprung dieses Gesetzes, welches alle Verwandtschaft mit Neigungen so stolz ausschlägt, liegt nemlich in nichts anderem, als in der Persönlichkeit d. i. der Freiheit und Unabhängigkeit unsers Wesens von dem Mechanismus der ganzen Natur. Denn das sittliche Gebot: schlechthin seiner Ueberzeugung von der Pflicht gemäss zu handeln d. i. ohne Rücksicht auf irgend einen Grad der Lebendigkeit des Antriebs die Einsicht, was das Gute sei, allein den Entschluss bestimmen zu lassen, kann nur für eine Willenskraft gelten, die in ihren Entschliessungen absolut frei d. i. von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit völlig unabhängig ist. Durch jenes Gesetz findet sich die

Person als zur Sinnenwelt gehörig, zugleich ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen, als zur intelligibeln Welt gehörig; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, ein Bürger beider Welten, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

Wenn ein Wille unter einem Gesetze steht, das nicht aus seinem Willen entspringt, so ist dieser Wille gesetzmässig von etwas anderem genöthigt, auf gewisse Weise zu handeln. Dies giebt aber niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse, sei dieses nun ein eigenes oder ein fremdes. Es geht dadurch der Grund der Pflicht verloren. Die moralische Gesetzgebung aber ist Autonomie d. i. Selbstgesetzgebung des Willens im Gegensatze der Heteronomie desselben. Wenn wir die Pflicht übertreten, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle die Maxime, nach der wir handeln, ein allgemeines Gesetz werden, sondern das Gegentheil solle vielmehr Gesetz bleiben. Wir nehmen uns nur die Freiheit für uns, wenn auch nur diesmal, zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Wenn wir Alles nur aus dem Einem Gesichtspunkte der Vernunft erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nemlich dass ein gewisses Princip (das der Achtung der persönlichen Würde) objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sei und doch subjectiv nicht allgemein gelte, sondern Ausnahmen verstatte. Da wir aber unsere Handlung einmal aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist hier kein wirklicher Widerspruch, sondern nur ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft. Das Sollen ist also eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniss praktisch wäre. Da nun aber unser Wille in innerer Erfahrung auch noch durch sinnliche Triebfedern afficirt wird und die Vorstellung des moralischen Gesetzes im Conflicte mit diesen auch nur durch die Stärke

ihres Bewusstseins wirkt, so heisst jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es entsteht aber hierbei die Frage, ob es möglich sei, etwas, was blosse Naturwirkung ist, andererseits doch als Wirkung aus Freiheit anzusehen? Die Möglichkeit der Nebenordnung von Natur und Freiheit in demselben Subjecte erklärt sich nun aber ganz einfach aus dem transcendentalen Idealismus d. i. durch den Gegensatz von Erscheinung unter dem Gesetze der Natur, und Sein an sich frei von diesem Gesetze.

Da allen Erscheinungen Dinge an sich zum Grunde liegen, so kann dieses Ding an sich ausser der Eigenschaft dadurch es erscheint, auch eine Causalität besitzen, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkungen in die Erscheinung fallen und in der Sinnenwelt angetroffen werden. Jede wirkende Ursache hat aber einen Character d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Das Subject der Sinnenwelt hat daher ausser seinem empirischen Character, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen in durchgängigem Zusammenhange nach Naturgesetzen stehn, auch noch einen intelligibeln Character, wodurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Jener ist der Character eines solchen Dinges in der Erscheinung, dieser der Character des Dinges an sich. Dieser letztere, der die transcendentale Ursache von jenem ist, ist uns zwar an sich völlig unbekannt, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber der empirische Character würde doch als das sinnliche Zeichen desselben angesehen werden müssen. Sowie überhaupt das Ding an sich den Erscheinungen zum Grunde liegt, ob wir zwar von ihm, was es an sich selbst sei, nichts wissen, so verhält es sich auch mit dem intelligibeln Character in Bezug auf den empirischen.

Für den intelligibeln Character des handelnden Subjects muss man sich die Zeitbedingungen aufgehoben denken. Denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich. In ihm wird daher keine Handlung ent-

stehen oder vergehen, er wird nicht dem Gesetze der Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: dass Alles, was geschieht in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache habe.

Als ein vernünftiges, zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann nun der Mensch die Causalität seines eigenen Willens nicht anders als unter der Idee der Freiheit denken, wogegen Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen ist, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Sofern der Mensch zur Sinnenwelt gehört, steht er unter Naturgesetzen (Heteronomie), sofern er aber zur intelligibeln Welt gehört unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind. Wenn wir also in der Ordnung der wirkenden Ursachen uns als frei annehmen, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, so nehmen wir einen andern Standpunkt ein, als wenn wir uns selbst nach unsern Handlungen als Wirkungen, die wir vor unsern Augen sehen, uns vorstellen. Auf dem letztern Standpunkte betrachten wir uns nach unserm empirischen Character, wie wir uns in der Natur selbst erscheinen, auf dem erstern denken wir uns dagegen nach unserm intelligibeln Character, der als die intelligibele Eigenschaft eines Dinges an sich gänzlich ausser dem Gebiete der Erscheinungen liegt.

In der Erscheinung sind alle Handlungen des Menschen aus seinem empirischen Character und den mitwirkenden Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, so dass wir jede Handlung mit Gewissheit würden vorhersagen können, wenn wir alle Bedingungen wüssten. In Ansehung dieses empirischen Characters giebt es also keine Freiheit. Denn in der Natur ist alles, was geschieht, nur Fortsetzung der Reihe und kein Anfang in derselben möglich.

Wenn wir aber dieselben Handlungen in Beziehung auf die practische Vernunft als ihre erzeugende Ursache erwägen, so finden wir ein ganz anderes Gesetz als das Naturgesetz und eine andere Ordnung als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht das nicht geschehen sein, was

doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach Naturgesetzen geschehen musste.

Nun ist aber der empirische Character im intelligibeln Character bestimmt. Wir haben hier eine Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten, die gänzlich ausser der Reihe der Erscheinungen liegt und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursachen unterworfen ist. In einer andern Beziehung gehört dieselbe Ursache aber auch zur Reihe der Erscheinungen. Denn sie ist die beharrliche Bedingung aller der willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede solche Handlung ist im empirischen Character (dem sinnlichen Schema des intelligibeln Characters) vorher bestimmt, ehe sie noch geschieht. Für den intelligibeln Character giebt es aber kein Vorher und Nachher und daher auch keine Bestimmung durch vorhergehende Ursachen. Er ist frei, d. i. unabhängig von allen Zeitbedingungen und hat daher das Vermögen eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen. Der Mensch ist also durch seinen intelligibeln Character der absolute Urheber seiner Thaten, obschon diese in der Natur als eine Reihe von Wirkungen vorhergehender Ursachen erscheinen, in welcher Reihe es niemals einen schlechthin ersten Anfang geben kann. Die Vernunft wird durch die Sinnlichkdit nicht verändert, wenn gleich ihre Erscheinungen d. i. die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, sich verändern. In ihr geht kein Zustand vorher, der den folgenden bestimmte, also gehört sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und immer dieselbe, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und kann daher auch nicht in einen neuen Zustand gerathen, in dem sie vorher noch nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Darum kann man nicht fragen: warum hat sich die Vernunft nicht anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt? Darauf ist aber keine Antwort möglich. Denn warum der in-

telligibele Character gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Character unter den vorliegenden Umständen gebe, das zu beantworten überschreitet eben so die Grenzen unserer Erkenntniss wie die Frage: warum der transcendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe.

Ein anderer intelligibeler Character würde auch einen andern empirischen Character gegeben haben, und wenn wir behaupten, dass der Verbrecher ohnerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels die That doch hätte unterlassen können, so bedeutet dies nur, dass sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft steht und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitläufs unterworfen ist. Der Unterschied der Zeit macht zwar einen Hauptunterschied in Rücksicht der Erscheinungen gegen einander, da diese aber keine Sachen an sich, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, so macht er keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft.

Da die intelligibele Welt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also für meinen Willen (der ja die Causalität einer zur intelligibeln Welt gehörigen wirkenden Ursache ist) unmittelbar gesetzgebend ist, so müssen die Gesetze der intelligibeln Welt für mich als Gebote (Imperative) und die diesen gemässen Handlungen als Pflichten angesehen werden.

Wenn ich nur ein Glied einer intelligibeln Welt wäre, so würden alle meine Handlungen dem moralischen Gesetze jederzeit gemäss sein, in der Sinnenwelt sollen sie aber demselben gemäss sein. Es kommt hier über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee desselben als eines reinen zur intelligibeln Welt gehörigen Willens hinzu, welcher die oberste Bedingung des erstern nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Urtheile *a priori*, auf welchen alle Erkenntniss der Natur beruht, möglich machen.

Selbst der Bösewicht, wenn sein Gewissen erwacht, wird wünschen, so gesinnt zu sein, wie der Tugendhafte und wird selbst seine bösen Neigungen und Antriebe verwünschen, welche ihn hindern, zu einer tugendhaften Gesinnung zu gelangen. Er beweist dadurch, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetzt. Denn er kann von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden und somit keinen seinen Neigungen entsprechenden Zustand, sondern nur einen grössern innern Werth seiner Person erwarten. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetzt, in welcher er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen in der Sinnenwelt, nach seinem eigenem Geständnisse, das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur insofern als Sollen gedacht, als die Person sich zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaut.

§. 129.

Indem der Wille des Einzelnen durch die reine Einsicht der sittlichen Wahrheit sich selbst das Sittengesetz giebt, ist er sich dieser Einsicht zugleich als einer allgemein gesetzgebenden für jeden vernünftigen Willen bewusst. Wir werden uns also des Sittengesetzes zugleich als des Grundgesetzes der Welt der Freiheit bewusst. So führt der Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens auf den Begriff eines Reichs der Zwecke d. i. einer systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Diese Gesetze sind aber keine Naturgesetze, sondern Zweckgesetze und das Reich der Zwecke ist ein Ganzes unter Zweckgesetzen. Die Zweckgesetzgebung wird aber hier noch nicht dem Wesen der Dinge als Gesetz ihres Daseins, sondern nur dem menschlichen Willen als praktische nothwendige Vorschrift übergeordnet.

Wir unterscheiden dieses Reich der Zwecke als das System der Endursachen von dem Reiche der Natur als dem System der wirkenden Ursachen. Sowie bei der Abhängigkeit von Kräften oder dem Causalnexus (*nexus effectivus*) eine unmittelbare Anwendung der Bewirkungsbegriffe, so findet bei der Abhängigkeit von Endzwecken (*nexus finalis*) eine mittelbare Anwendung derselben nach Zweckbegriffen statt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, das besitzt nur relativen Werth und an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Aequivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent gestattet, das hat eine Würde oder absoluten Werth.

Aus diesen Werthbestimmungen bildet sich eine eigene Form der Anwendung der Kategorieen auf das unter den Gesetzen der Willensgemeinschaft erscheinende geistige Menschenleben als das Reich der Zwecke.

Die Tafel dieser practischen Kategorieen ist folgende:

1. Qualität.	2. Quantität.
Werth (Gut)	Zweck
Unwerth	Mittel
Collision der Werthe	Endzweck

3. Relation.	4. Modalität.
Person und ihr Zustand	Dürfen und Nicht-dürfen
Person und Sache	Können und Nicht-können
Recht und Verbindlichkeit	Pflicht (Sollen) und Wahl.

Ausser dem Vermögen zu erkennen besitzt der Mensch auch noch Herz oder Trieb als ein Vermögen sich zu interessiren oder den Dingen einen Werth zu geben. Diesen Werthbestimmungen gemäss beurtheilen wir dann die Dinge im Gefühle der Lust und Unlust. Sind die erkannten Dinge diesem Werthe gemäss, so erhält die Vorstellung des Werthes Causalität, um das hervorzubringen, was den Werth hat; es wird

dies zum Zwecke der Vernunft. Die Aeusserungen des Grundtriebes unserer Natur zeigen sich aber gleichfalls nach dem Unterschiede von Empfindung (Sinnlichkeit) und ursprünglicher Form der Selbstthätigkeit unsers Lebens (Vernünftigkeit). Wenn wir nun die Aeusserungen dieses Triebes und sein Verhältniss zur Thatkraft den metaphysischen Grundformen unserer Erkenntniss gemäss auffassen und auf Begriffe bringen, so erhalten wir die Tabelle dieser Begriffe. Die metaphysischen Grundformen unserer Erkenntniss sind aber nichts anderes als die Kategorieen. Die ursprüngliche Grundvorstellung der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge (die speculative Grundform unserer Erkenntniss) legt sich nemlich in die Fächer der Kategorieentafel auseinander. An die Stelle der Begriffe: Gegenstand und Existenz, welche der speculativen Kategorieentafel zu Grunde liegen, tritt aber hier der Begriff des Werthes oder des Gutes als der einzutheilende Begriff. Sowie wir nun durch die speculativen Kategorieen das Mannigfaltige der Anschauung unter ein Bewusstsein *a priori* bringen, so dienen uns die practischen Kategorieen zur Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Begehrungen unter die Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden practischen Vernunft d. i. eines reinen Willens *a priori*. An die Stelle der speculativen Verhältnissform der Existenz der Gegenstände tritt also hier die Form der Werthverhältnisse der Gegenstände. Diese giebt die Grundbegriffe der Relation. In den drei andern Momenten liegen aber die Begriffe von dem Verhältnisse derselben zum Lustgefühle, zur Thatkraft und zu dem durch die Natur derselben bestimmten Wirkungskreise des Menschen.

Das Moment der Beschaffenheiten wird daher hier das Moment des Interesses. Practische Realität ist Werth oder Gut, practische Negation Unwerth und practische Beschränktheit beschränkter Werth durch Collision der Werthe.

Das Moment der Modalität wird hier zum Moment der Zurechnung. Practische Möglichkeit ist Dürfen (Erlaubt-

sein), practische Wirklichkeit Können und practische Nothwendigkeit Sollen oder Pflicht.

Das Moment der Grössenbestimmungen ist hier das Moment des Wirkungskreises, wodurch die Sphäre des Könnens begrenzt wird. Practische Einheit ist Zweck, practische Vielheit Mittel und practische Allheit Endzweck.

Das Moment des Verhältnisses endlich ist das Moment der sittlichen Grundbegriffe selbst. Handelndes Subsistens ist die Person, Accidens ist ihr Zustand (in der Natur). Die Causalität ist die vernünftige Handlung der Person. Sachen sind von dem Willen der Person abhängige Mittel zum Zwecke. Die wechselseitige Abhängigkeit der Personen von einander durch die Willensgemeinschaft macht sich aber nach den Begriffen von Recht und Verbindlichkeit. Mein Recht ist der auf Gesetz oder Vertrag beruhende Anspruch, den ich habe, dass Andere meine Zwecke als solche gelten zu lassen haben, meine Verbindlichkeit dagegen die Nothwendigkeit, welche mir daraus wird, die Zwecke eines Andern gelten zu lassen.

Durch die Verbindung der Idee der persönlichen Würde mit diesen Begriffen erhalten wir nun die Grundgesetze für das Reich der Zwecke selbst in folgender Weise:

1) Practischer Grundsatz der Wesenheit d. i. Grundsatz der Selbstständigkeit der Person: Jedes vernünftige Wesen hat absoluten Werth oder persönliche Würde; seine Zustände in der Natur haben hingegen endliche Werthe zwischen denen Grössenunterschiede stattfinden.

2) Practischer Grundsatz der Bewirkung d. i. Grundsatz der persönlichen Unabhängkeit oder der äusseren Freiheit: Jedes vernünftige Wesen als Person existirt als Zweck an sich; jede Sache aber nur als Mittel, so dass jede Sache als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf, niemals aber eine Person.

3) Practischer Grundsatz der Wechselwirkung, d. i. Grundsatz der Gerechtigkeit: Jede Person hat mit jeder andern die gleiche persönliche Würde.

Durch diese Gesetze wird in der sittlichen Ordnung der Dinge 1) jeder Person die unantastbare Würde beigelegt, daneben aber auch jedem Zustand des geistigen Lebens ein eigener innerer Werth gegeben; 2) werden die Sachen (vernunftlosen Gegenstände) wohl dem Belieben der Personen unterworfen, für die Personen dagegen wird gefordert, dass keine dem Belieben einer andern überlassen bleiben dürfe, und 3) wird durch sie das Verhältniss von Person zu Person so festgestellt, dass die Abhängigkeit der einen von der andern eine Verbindlichkeit sei, wozu die Ursache in der durch die persönliche Würde begründeten Berechtigung liegt. In diesen drei Formen zeigt sich das moralische Gesetz gemäss den Formen der kategorischen, hypothetischen und divisiven Beurtheilung der sittlichen Ordnung der Dinge.

Die Idee der persönlichen Würde ist zwar das alleinige ethische Princip in unsern Ueberzeugungen, aber aus ihr allein lassen sich unsre ethischen Erkenntnisse noch nicht entwickeln, sondern dazu gehören auch noch die physischen Bedingungen der Subsumtion des Lebens unter jene Idee, welche theils auf den Naturgesetzen des innern Lebens, theils auf den Verhältnissen der Spaltung der geistigen Weltansicht in die psychisch anthropologische, pragmatische und politische Weltansicht beruhen.

Das Sittengesetz ist ein Gesetz der ewigen Wahrheit. Aber wir begreifen dadurch nicht das Wesen der Dinge aus Ideen, sondern das Bewusstsein von Ideen wird zum Antriebe des Willens. Aber wie können Ideen zweckbestimmend auf unsern Willen wirken d. i. ihn zur Hervorbringung ihres Gegenstandes antreiben? Der ewig wahre Gegenstand der Ideen kann in der Zeit nicht bewirkt werden. Die unvergängliche Würde der Person und die Freiheit des Willens können nicht in der Zeit erscheinen. Der Mensch ist nicht Schöpfer, er kann keinem Wesen die persönliche Würde geben oder nehmen, sie kann also niemals eigentlich der Zweck seiner Bestrebungen im Leben werden, sondern er kann sie nur achten, wo er sie erkannte. Bestimmte Zwecke, die wir im Leben verfolgen können, betreffen nur zeitliche Zustände unsers Lebens.

Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Werke der Pflicht und den Werken der Liebe. Aber der Glaube an die persönliche Würde ist eine Vorstellung unsers Geistes und diese kann nach Naturgesetzen auf unsern Willen wirken.

Die Idee der persönlichen Würde ist eine metaphysische Vorstellung *a priori* von Werth und Zweck. Allein die Gesetze, nach denen Begierde und Wille der innern Natur gemäss im Entschlusse unsere willkürlichen Handlungen bestimmen, sind nur erfahrungsmässig nachzuweisen und diese empirischen Gesetze gelten eben so wohl für den Einfluss des Pflichtgefühls und der Tugend als für den Einfluss sinnlicher Begierden auf unsre Willenskraft. In der innern Natur wirkt der Antrieb durch den Grad seiner Stärke auf die Bestimmung des Entschlusses. Hier muss die Vorstellung des moralischen Gesetzes durch die Kraft der Selbstbeherrschung, welche die sinnlichen Begierden zu mässigen vermag und in unserm Triebe die Liebe und Achtung erweckt, erst einen Grad der Stärke erhalten, durch den sie der Macht der sinnlichen Antriebe überlegen bleibt. In dieser überlegenen Stärke des reinvernünftigen Antriebs im Kampfe mit sinnlichen Begierden und Neigungen besteht die Tugend in eminenterer Bedeutung des Worts.

In unserm Geiste ist die Thatkraft die Vermittlerin der Zwecke, welche Herz und Trieb ihr vorschreiben. Diese Thatkraft ist theils innerlich die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung, theils äusserlich das Vermögen der willkürlichen Muskelbewegung. Dadurch eröffnen sich für uns zwei Wirkungskreise, einmal der innern Ausbildung des Geistes selbst und dann der Ausbildung der menschlichen Gesellschaft mit ihren Umgebungen.

Der Wille trägt die Zwecke in sich und die erste Vermittelung unserer Thaten wird die Einwirkung des Willens im Entschlusse auf die Thatkraft. Daher ist die Gesinnung, welche wir annehmen, die erste innere That des Menschen. Der Gesinnung gemäss wird erst die äussere That bestimmt. Die beiden Gebiete der Anwendung für die Ideen der Zweckgesetzgebung sind also ein inneres der Gesinnung und ein äus-

seres der Einwirkung in die Körperwelt. Durch den Verstand sollen die Gesinnungen innerlich zur Tugend, die äussern Lebensverhältnisse der Menschen zum Rechte der Gerechtigkeit ausgebildet werden. Das erstere giebt die Aufgabe der Ethik oder der practischen innern Naturlehre, das letztere die Aufgabe der Politik oder der practischen äusseren Naturlehre.

Die Ethik hat die zwei Aufgaben:

1) zu zeigen, wie der Verstand über Sinn und Gewöhnung herrschen und die Tugenden bilden solle. Tugend ist überhaupt die Kraft der guten Gesinnung im menschlichen Entschlusse. Zufolge des Tugendgebots lebt alle Tugend in Einer. Diese Eine Tugend, welche alle anderen umfasst, ist aber nicht, wie die alte griechische Ethik wollte, die Tugend der Weisheit (d. i. der wissenschaftlichen Einsicht in das Gute), sondern die des willigen Gehorsams gegen das erkannte Gute: die Tugend der Ueberzeugungstreue, der Reinheit des Herzens oder der Lauterkeit der Gesinnung. Lauterkeit der Gesinnung oder Reinheit des Herzens ist Leitung unserer Handelsweise durch die Achtung vor dem Gesetze. Es kann Jemand Geduld, Ruhe, Tapferkeit, Mässigung und Besonnenheit zeigen, ohne von der Idee des Guten geleitet zu werden, wohl gar ihr zuwider. Alle diese Tugenden lassen sich noch von der Idee des Guten trennen. Denn es frägt sich noch, ob der, der aus Grundsätzen handelt, auch die ächten Grundsätze befolgt. Erst die Reinheit des Herzens ist die Unterwerfung des Lebens unter die Ideen der Pflicht und der Schönheit der Seele. Sie allein giebt den wahren Seelenadel. Unter diesem Princip des Tugendgebots kann aber die Lehre selbst nur inductorisch ausgeführt werden nach den empirischen Gesetzen der Ausbildung des menschlichen Geistes gemäss den Forderungen von gesundem Sinn, guter Gewöhnung von Jugend auf und verständiger Selbstbeherrschung.

2) frägt es sich, nach welchem Gesetze soll der Verstand herrschen und was gebietet dieses Gesetz dem zu thun, der reines Herzens ist? Darauf ist die Antwort: der Verstand empfängt aus der Idee der Menschenwürde das Gesetz der Ge-

rechtigkeit und der Liebe, und diesem soll das sittliche Leben unterthan sein. Hier ist der Berührungspunkt der Ethik mit der Metaphysik. Das Gebot der Tugend oder des guten Willens ist, wie wir schon gesehen haben, nichts anderes als das Gesetz des vernünftigen oder sittlichen Entschlusses — der von Kant sogenannte kategorische Imperativ: Handle so, wie Du wollen kannst, dass die Maxime Deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelte. Aber dieser Kantische kategorische Imperativ ist offenbar noch nicht das Gesetz im Obersatze der Entschliessungen, sondern nur eine Regel für die Unterordnung der Maximen unter einen gegebenen Obersatz; er ist das Gesetz der Tugend, welches meine Gesinnung der Idee des schlechthin Gebotenen der Form nach unterwirft. Der Entschluss ist sinnlich, wenn er in der Ueberraschung des Affects gefasst wurde; verständig dagegen, wenn er mit Besonnenheit (σωφροσύνη) gefasst wurde. Hier erhält er eine logische Form der Verständigkeit und Gesetzmässigkeit. Dies ist aber diejenige Form noch nicht, der wir den höchsten Werth der Güte beilegen. Dieser letztere kommt erst durch den nothwendigen Zweck hinzu, und da ist die Idee von der Würde der Person als nothwendigem Zweck an sich eine ganz metaphysische Vorstellung.

Die Aufgabe der practischen äussern Naturlehre ist die verständige Ausbildung des geselligen Menschenlebens, und auch deren Gesetz ist: Erringung der Herrschaft des Verstandes über Sinn und Gewohnheit in den äussern Verhältnissen des geselligen Menschenlebens. Dies geschieht durch den Staat unter der Form von Gesetz und Regierung. Der Staat ist die einzige Form, unter der die menschliche Gesellschaft planmässig, selbstbewusst und verständig handeln kann. Positive Rechtsgesetze gestalten sich im Staat nur geschichtlich durch Herkommen und Herrschergewalt. Ueber diesen positiven Rechtsgesetzen steht aber die Idee der Gerechtigkeit, welche für Völker und Staaten die Würde der Person anzuerkennen und die Gesetze demgemäss zu geben fordert.

4) Die metaphysischen Principien der Religionslehre.

§. 130.

Neben der Frage nach den Zwecken des menschlichen Thuns steht die nach dem Zwecke des Daseins der Dinge. Der Grundgedanke der ethischen Nothwendigkeit kann wegen seiner Apriorität und Allgemeingiltigkeit nicht nur eine Vorschrift für die menschlichen Handlungen sein, sondern muss auch für das Sein der Dinge gelten. Es wird dadurch nicht nur dem Verhalten der Menschen, sondern auch dem Dasein der Dinge ein nothwendiges Gesetz auferlegt. Sowie die speculative Grundform dem Dasein der Dinge ihre Regel der Einheit, so schreibt die ursprüngliche Form unsers Grundtriebes (d. i. der reine Trieb der Persönlichkeit) dem nemlichen Dasein der Dinge die Regel ihres Werthes vor. Das Sittengesetz ist ein nothwendiges Werthgesetz und das Sollen seines Pflichtgebotes ist nur das erste Bewusstsein unsers Glaubens an die Weltherrschaft der sittlichen Ideen. Wir müssen daher die Ideen der Zweckgesetzgebung und des Reichs der Zwecke nicht nur auf den Wirkungskreis menschlicher Handlungen und die Gesellschaft der Menschen, sondern auch auf das ewige Wesen der Dinge selbst anwenden. So kommen wir auf die Vorstellung des ewig wahren Wesens der Dinge unter der Herrschaft der Gottheit als des Reichs der Zwecke. Das Sittengesetz verbindet sich also nicht bloss mit unserer politischen Naturansicht, sondern auch mit unserer idealen Ansicht vom Wesen der Dinge unter der Idee der Gottheit. Dadurch stellt sich der subjectiven Teleologie, der Zwecklehre für die Menschen eine objective Teleologie d. i. Weltzwecklehre an die Seite. Die erstere ist practische Naturlehre, weil bei der sittlichen Ansicht der Dinge, obschon die Kategorie des Wesens ideal bestimmt ist (in der Idee der persönlichen Würde), doch die Kategorie der Wechselwirkung als Naturbegriff beibehalten werden muss (in der Vorstellung der positiven Rechtsgesetze). Die andere ist practische Ideenlehre oder Religionslehre. Hier ist

auch die Kategorie der Gemeinschaft absolut bestimmt, wodurch wir von der Stufe der blossen Auffassung der Selbstständigkeit des Geistes uns auf die Stufe der idealen Zusammenfassung des Wesens der Dinge erheben. Wir müssen daher hier zuerst die Verbindung des Grundgedankens der ethischen Nothwendigkeit mit den speculativen Ideen suchen und dann zusehen, wie sich diesen practisch bestimmten Ideen das Wesen der Dinge unterordnen lässt.

§. 131.

Der Grundgedanke der ethischen Nothwendigkeit ist der des absoluten Werths oder des Zwecks an sich. Die Idee von der persönlichen Würde des selbstständigen Geistes ist zugleich der Grundgedanke für unsre sittlichen Ideen und für die practische Bestimmung der speculativen oder transcendentalen Ideen. Dadurch erhalten wir folgende Grundsätze der practischen Ideenlehre:

1) Der Grundsatz der Würde der Person. An die Stelle des für die Natur geltenden Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz tritt für die Idee der Glaube an die Unvergänglichkeit des selbstständigen Geistes und diese Unvergänglichkeit wird practisch bestimmt als unantastbare Würde (absoluter Werth), somit als unverderblicher Zweck an sich selbst. Der Geist soll in unantastbarer Selbstständigkeit ewig leben. Dies ist die Idee der ewigen Bestimmung des Menschen. Sowie diese Idee uns bei den sittlichen Aufgaben unsers Willens leitet, spricht sie sich im Sittengesetze aus, so aber wie sie im Glauben als Princip unserer idealen Weltansicht gilt, ist sie der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. Mit dem bloss speculativen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ist aber hier noch die Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Menschen verbunden. Die Bestimmung des Menschen ist uns vollkommen deutlich, so lange wir nur nach dem fragen, was uns zu thun sei. Fragen wir aber: wozu sind wir da, so fehlt uns darauf jede Antwort. Wir können nur sagen: die Bestimmung des Menschen ist eine ewige, deren Gesetz kein irdisches Ohr gehört, kein irdisches Auge gesehen hat; den

Schleier ihres Geheimnisses wird keine menschliche Vernunft aufdecken.

2) Der Grundsatz der Zurechnungsfähigkeit. Der speculative Ausspruch der Freiheit der Willenskraft ist, dass die vernünftige Willkür der ewigen Wahrheit nach nur von sich selbst bestimmt werde und von keinem sinnlichen Antriebe bestimmt werden könne. Die practische Folge davon aber ist, dass jede Vernunft ihrem Willen das Gesetz vorschreibt: Du sollst Deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werth der Handlungen gemäss handeln, und dass sie demgemäss im Gewissen sich ihre Thaten als gut oder böse zurechnet. Böse nemlich ist, was nicht sein sollte d. i. das Pflichtwidrige. In der innern Natur unsers Geistes bestimmt aber die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Anforderung die That nicht schlechthin, sondern in der Gegenwirkung der Antriebe entscheidet der stärkste Antrieb den Entschluss. Die verständige Selbstbeherrschung führt zwar Ueberlegung (Reflexion) mit in die Entschliessungen ein und erhebt den Entschluss zum verständigen, aber sie kann doch die That nicht durch die blosse Einsicht in die Pflicht (rein verständig), sondern nur dadurch entscheiden, dass sie durch Aufmerksamkeit und Gewöhnung den Antrieben grössere Lebendigkeit giebt, welche sie liebt. Im Leben gilt daher Pflicht nur durch Tugend d. i. durch die Kraft der guten Gesinnung im Entschlusse und im Kampfe mit Sünde und Laster. Diese Kraft der Tugend hat in der Natur immer eine endliche Grösse, welche äusseren Antrieben unterliegen kann. Da nun aber nach der Idee der absoluten Selbstbestimmung der That die Kraft der Selbstbeherrschung nicht nur eine leitende, sondern eine unmittelbar wirkende ist; der intelligibele Character also unter der Form des reinen verständigen Entschlusses und nicht nach dem Grad der Stärke der Antriebe seine Handelweise zeigt; so ist es nur seine Wahl, dass er der Pflicht nicht rein um des Gesetzes willen folgt, und es wird ihm daher als Schuld zugerechnet, dass er mit mangelhafter Tugend handelt. Ein heiliger Wille könnte sich selbst nicht zur sinnlich bedingten Erscheinung werden. Die ideale Selbstschätzung des Menschen

spricht also über alle Menschen in gleicher Form das **schuldig** in der Idee der **Sündhaftigkeit** aller Menschen aus. Diese Sündhaftigkeit aller Menschen ist es, was Kant den **ursprünglichen Hang des Menschen zum Bösen** nannte. Die Unvermeidlichkeit dieses sittlichen Tadels für alle Menschen ist in der Form aller menschlichen Entschliessungen bestimmt und er kündigt sich in dem **religiösen Schuldgefühl** der Unzulänglichkeit aller menschlichen Tugend an. Wie aber der intelligibele Character das Böse in seinen Willen aufnehmen könne, ist für uns ein unlösbares Geheimniss.

3) **Der Grundsatz der besten Welt.** Das moralische Gesetz entspringt *a priori* aus Begriffen der Vernunft, es ist daher nicht nur ein Sittengesetz für den Menschen, sondern auch ein Weltgesetz des Guten; es hat nicht bloss eine anthropologische, sondern auch eine kosmische Bedeutung. In seiner kosmischen Bedeutung bringt es die **Heiligkeit** zur speculativen Idee der Gottheit hinzu. Gott ist der **heilige** Urheber der Welt. Dieser Glaube entspringt aus der ursprünglichen Verbundenheit des ethischen mit dem religiösen Grundgedanken unserer Vernunft. Wir können uns die Gottheit menschlich nicht anders denken, als das **Oberhaupt** in dem Reiche der Zwecke. Pflicht giebt es für ihn nicht; denn da wäre er dem Gesetze unterthan. Gott aber und das Heilige können wir nicht als einem Gebote unterworfen denken. Wir können daher die absolute Güte seiner Gesinnung nicht anders bezeichnen, als durch das Wort **Liebe**. Reine Liebe ist frei, und obschon der menschlichen wählenden Liebe wieder die Nothwendigkeit fehlt, so ist sie doch aus allem Menschlichen das allein würdige Bild des Göttlichen. Doch müssen wir auch diese Liebe hier unter absoluter Bestimmung denken. Gott ist die **ewige Liebe**, das **Ideal des ewigen Gutes**; durch ihn ist in der ewigen Ordnung der Dinge Alles seinem nothwendigen Werthe gemäss angeordnet. So kommen wir auf die Idee der **göttlichen Weltregierung**. Die ewige Liebe und Güte ist es, welche die Welt beherrscht. Durch Gottes heilige Allmacht besteht die Weltherrschaft der sittlichen Ideen. Dies ist der vollständige Grundgedanke unserer religiösen Ueberzeugung;

welcher speculativ und practisch zugleich ist. Wollen wir uns aber diesen Gedanken positiv ausmalen, so kann das nur geschehen nach dem Bilde eines menschlichen Staats unter seinem Regenten. Hier zeigen sich aber gleich unlösbare wissenschaftliche Schwierigkeiten bei der Frage nach der Zulassung des Bösen in der besten Welt. Böse ist das, was nicht sein sollte und doch ist es wirklich. Das ist ein einfacher Widerspruch gegen den Gedanken der besten Welt, den keine Theodicee aufheben kann. Wollten wir das Böse leugnen, so würden wir damit auch die Ideen des sittlich Guten verleugnen. Nehmen wir nun aber das Sein des Bösen an, so ist es durch Gott, denn für den Allmächtigen ist kein Unterschied der Möglichkeit und Nothwendigkeit; was Gott zulässt, das geschieht durch ihn. Aus diesem Widerspruch kann sich der Mensch einzig durch das Bewusstsein seiner selbst verschuldeten Unwissenheit herausfinden. Die Zulassung des Bösen ist und bleibt für uns das höchste Geheimniss in der Idee der göttlichen Weltregierung.

So kommen wir durch die practische Bestimmung der speculativen Ideen auf die Ideen der ewigen Bestimmung des Menschen, des Guten und Bösen und auf das Ideal des ewigen Guts. Dies sind die eigentlich religiösen Ideen und die Principien der religiösen Weltansicht.

Diese Ideen geben uns aber keine Belehrung über das ewige Wesen der Dinge, sondern kündigen uns nur religiöse Geheimnisse an. Diese Religionsgeheimnisse sind die wahren Mysterien des Glaubens, die weder durch mystische Lehre und Einweihung noch durch besondere göttliche Gnade einzelnen Auserwählten offenbar werden können, sondern Geheimnisse bleiben, die keinem menschlichen Geiste entschleiert werden können, da ihre Enthüllung nur durch eine gänzliche Umwandlung unsers geistigen Wesens möglich sein würde. Denn der Grund des Geheimnisses und unserer Unwissenheit liegt nicht im äussern Verhältniss unsers Geistes zur Welt, sondern innerlich in unserm Geiste selbst. Aus diesen Principien ist daher auch keine wissenschaftliche Entwickelung einer Lehre von Gott und den ewigen Dingen möglich. Zu

einer positiven Einsicht in das ewige Wesen der Dinge können wir Menschen nicht gelangen. Die Sinnenwelt aber, die wir wirklich erkennen und in deren Wesen wir eine positive Einsicht besitzen, ist nur eine beschränkte Erscheinung und mangelhaftes Abbild des ewig wahren Wesens der Dinge, worin ganz andere Gesetze als die der ewigen Ordnung der Dinge, nemlich die Gesetze der Natur herrschen. Wie können wir nun dennoch jene Ideen auf unsere Erkenntniss der Dinge anwenden, d. h. wie können wir die Sinnenwelt den religiösen Ideen unterordnen?

§. 132.

Unser Wissen enthält eine beschränkte Erkenntniss der ewigen Wahrheit, deren (in den mathematischen Schematen enthaltne) Schranken wir in den Aussprüchen des Glaubens (den Ideen des Absoluten) aufgehoben denken. In diesen schrankenverneinenden Aussprüchen des Glaubens werden wohl dem Princip nach die Gegenstände des Wissens der ewigen Wahrheit gemäss anerkannt, z. B. der Geist des Menschen als unvergänglich, sein Wille als frei, allein eine bejahende Unterordnung der Erscheinungen selbst unter die ewige Wahrheit ist darin noch nicht enthalten. Wie geschieht nun eine solche?

Der bejahende Gehalt des Glaubens liegt in der Anerkennung des Princips der ewigen Wahrheit für die Gegenstände der Sinnenwelt. Da dieses Princip aber nur so ausgesprochen werden kann, dass wir die Schranken der Erscheinung für das wahre Sein der Dinge ungültig erklären, so wird das ewige Sein jener Gegenstände nicht erschlossen, sondern nur vorausgesetzt. Wir können also die ewige Bedeutung der Erscheinungen nicht aus den Ideen des Absoluten durch Schlüsse ableiten, sondern unter Voraussetzung der objectiven Giltigkeit der Ideen (d. i. im Glauben, dass den Erscheinungen das ewige Sein ihrer Gegenstände zu Grunde liege) nur auffassend anerkennen, d. i. ahnen.

Die wahrhaft vorhandene Welt ist die selbstständige Geisteswelt. Wir erkennen aber die Geisteswelt nur vermittelst

vollendeten Gut der Welt, welches darin bestehen soll, dass im künftigen Leben die Gottheit die Glückseligkeit nach Würdigkeit vertheilt. Aber die ganze Idee der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit ist nur ein ethisch-irdisches Ideal und kein religiöses, welches im ewigen Leben wirklich werden soll. Die Vorstellung von der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen im ewigen Leben ist nur ein Bild von dem Verdienst der Arbeit und der Vergeltung menschlicher Thaten im Erdenleben entnommen. Im Staate soll allerdings die Gerechtigkeit Lohn und Strafe vertheilen nach dem Maasse des Fleisses oder des Verbrechens. Vor dem religiösen Urtheile aus Ideen verschwinden aber alle Unterschiede der Vergeltung und nur die Tugend allein gilt um ihrer innern Schönheit willen, jeden Lohn verschmähend. Auch so das Laster, das seine Verworfenheit in sich selbst trägt und keiner Strafe bedarf, denn nur des Geistes schöne Erscheinung gilt in und durch sich selbst. Wir glauben zwar an die Realität des ewigen Guts, wodurch im ewigen Sein der Dinge alles so ist, wie es sein soll; aber wir glauben nicht an das tausendjährige Reich der Erfüllung aller irdischen Wünsche.

Wir können uns schlechthin keinen Begriff davon machen, was für die Welt das ewige Gut sei. Keine unserer Werthgesetzgebungen giebt den ewigen Zweck des Weltalls an. Glückseligkeit hat für das ewige Leben gar keine Realität und Bedeutung, sie lässt nicht einmal ein Ideal zu. Nach sittlichen Ideen müssen wir zwar das vernünftige Wesen schlechthin als Zweck an sich für die Welt erklären, aber auch diese Idee ist uns wieder nur von ethischer Brauchbarkeit, indem wir religiös von jedem wahrhaft vorhanden (ὄντως ὄν) dasselbe aussagen müssen. Ein Verständniss des Weltzwecks können wir schon deshalb nicht besitzen, weil bei der Unvollendbarkeit aller unserer Erkenntniss des Wirklichen ein Ueberblick des Welltalls uns unmöglich ist. Wir fassen das Sein der Dinge im Werden. Nur werdende Zwecke können wir wissenschaftlich begreifen und zwar entweder unter der Form der Vermittelung oder unter der Form der Entwickelung (Veredelung). Aber keine von diesen beiden Formen hat für das

Weltganze, für das wahre Wesen der Dinge Bedeutung. Denn da müssten wir eine Form der Anwendung der Zweckbegriffe auf das unveränderliche Sein. im Wesen der Dinge besitzen. Dann aber würde Sein und Gutsein Eins und dasselbe, nach einer Vorstellungsweise, die uns wissenschaftlich gar keine Bedeutung gewinnt, welche aber allerdings der Grundgedanke in jeder Anerkennung des Schönen ist. Wir können menschlich den idealen absoluten Werth der Dinge nur in ihrer Schönheit anerkennen. Wir können aus sagen: der Zweck der Welt liegt in der ewigen Schönheit. Der Begriff von Zweck ist ein geistiger, der aus unserm Willen und nicht aus unserer Naturerkenntniss abstammt. Wir können nicht beweisen, dass in der Natur Zweeke gelten. Wir bringen den Glauben an die Zweckmässigkeit der Natur zur Natur hinzu und lernen ihn nicht von ihr. Aber wir bringen ihn mit Nothwendigkeit hinzu, sobald sich unsere Geisteserkenntniss zur Weltansicht erweitert. Unsere Ideen vom Zweck der Welt entspringen aus dem Glauben an die weltbeherrschende ewige Güte und entwickeln sich in den Ahnungen des ästhetischen Gefühls zur Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit in der Natur. Eine bejahende Unterordnung der Sinnenwelt (d. i. der Welt der Erscheinungen) unter die Ideen des Absoluten und des Weltzwecks ist also nur ästhetisch möglich. Das Schöne ist ein Gegenstand der Anschauung. Diese Anschauung hat aber eine höhere Bedeutung, sie versinnlicht uns eine Idee. So wird das Schöne zum verbindenden Mittelgliede zwischen der endlichen Wahrheit der Erscheinungen und der ewigen Wahrheit des Seins an sich.

§. 133.

Wenn wir uns mit der Dialectik der ästhetischen Auffassung der Naturzweckmässigkeit und der nur ästhetischen Auffassung des Wesens der Dinge unter den Ideen des Weltzwecks vertraut machen wollen, so müssen wir uns vor allem mit den Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils bekannt machen. Dabei kommt dreierlei in Betracht: 1) Die Form des ästhetischen Urtheils, 2) der Gegenstand seiner Beurtheilung

(die ästhetische Idee) und 3) das **Princip** der Beurtheilung (die transcendentale oder die religiöse Idee). Die erstere haben wir durch jene Analyse in der **Kritik der Urtheilskraft** kennen lernen, die zu den bewunderswürdigsten Erzeugnissen des Tiefsinns und der Klarheit des Geistes gehört, womit **Kant** die philosophischen Erkenntnisse zu zergliedern wusste. Diesen Untersuchungen folgend können wir die Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils nach folgenden Punkten bestimmen:

1) Wenn wir einen Gegenstand **schön** finden, so lernen wir damit nichts Neues über den Gegenstand, sondern wir drücken damit nur subjectiv die Lust, das Wohlgefallen aus, das wir in der Beschauung des Gegenstandes fühlen, aber wir legen die Schönheit dem Gegenstande selbst als Prädicat bei; und doch ist es schwer zu sagen, was dieses Prädicat für das Ding selbst bedeutet. Es liegt etwas Unerklärbares in dem Schönen, gleichsam ein geheimnissvoller Zauber, der der Grund eines besondern Wohlgefallens an dem Gegenstande ist. Dies Geheimnissvolle steht in der engsten Beziehung zu den religiösen Geheimnissen des Menschenlebens.

Das Geschmacksurtheil oder das **ästhetische** Urtheil ist also kein Erkenntnissurtheil, es ist nicht **theoretisch**. Das **theoretische** oder wissenschaftliche Urtheil legt seinem Gegenstande ein Prädicat bei, welches als **Mittelbegriff** im Schluss zur **Bedingung** der Subsumtion dieses Gegenstandes unter eine Regel wird. Das **ästhetische** Urtheil legt mit dem Prädicat der Schönheit seinem Gegenstande eine **unmittelbare Bedeutsamkeit** (einen Werth, eine Zweckmässigkeit) in ihm selbst bei, welche nicht durch einen Mittelbegriff aus einem Gesetz verstanden werden kann.

2) Die Lust am Schönen ist ganz besonderer Art. Sie ist uninteressirt. Wofür ich Interesse habe, das begehre ich, dessen Existenz ist mir nicht gleichgiltig. Bei der Frage nach der Schönheit eines Dinges kommt es aber nicht darauf an, ob mir an der Existenz desselben etwas gelegen sei, sondern nur darauf, wie ich es in der Anschauung beurtheile. Nicht die Wirkungen seines Daseins, sondern bloss seine Anschauung (seine Form) gefällt.

Anders ist es mit dem Angenehmen, das den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier ist das Wohlgefallen mit Interesse verbunden. Das Angenehme gefällt nicht bloss, sondern es vergnügt auch: es gewährt Genuss. Es ist nicht bloss Beifall, den ich ihm schenke, sondern es ist eine Neigung, die mich an den Gegenstand fesselt.

Auch das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden. Gut ist das, was seinem Zweck entspricht. Hier bezieht sich das Wohlgefallen auf das Dasein eines Gegenstandes oder einer Handlung.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist Neigung, am Guten Achtung, am Schönen Gunst. Denn Gunst ist das einzig freie Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Schönen ist also ohne alles Interesse.

3) Das Wohlgefallen am Schönen ist allgemein. Ich sage: das schmeckt mir gut. Das Angenehme wird also bloss in Beziehung auf meinen Geschmack beurtheilt. Das ästhetische Urtheil dagegen sagt: dies ist schön. Die Schönheit wird hier wie eine Beschaffenheit dem Dinge selbst beigelegt, als wäre das Urtheil logisch oder theoretisch. Da nemlich das ästhetische Urtheil sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects oder ein Interesse gründet, so kann der Grund des Wohlgefallens auch nicht in dem Subject, sondern er muss in dem Object liegen, obschon wir uns keinen Begriff davon (worin es besteht) zu machen im Stande sind.

Schön ist daher das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Jedes ästhetische Urtheil ist seiner logischen Quantität nach ein singuläres und dennoch macht es Anspruch auf Allgemeingiltigkeit. Diese Giltigkeit für jedermann, die das ästhetische Urtheil bei sich führt und die im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen wird, zeigt eine Abhängigkeit des ästhetischen Urtheils von einer, wenn auch unaussprechbaren Regel an. Denn es stellt sich dadurch gleichsam wie der Schlusssatz eines Schlusses dar, dessen Mittelbegriff uns nur unbekannt ist.

4) Der Grund alles Wohlgefallens ist immer ein Zweck oder eine Zweckmässigkeit. Denn Zweck bezieht sich auf den

Willen, und Lustgefühle bestimmen den Willen. Bei einem Zwecke stelle ich mir erst die Form oder Existenz eines Gegenstandes vor und diese Vorstellung wird dann die Ursache der Hervorbringung desselben. Die Vorstellung der Wirkung ist also hier der Bestimmungsgrund der Ursache und geht vor dieser vorher. Das Wohlgefallen an der Sache ist es aber, was die Causalität der Vorstellung bestimmt. Es gefällt mir die Wirkung und dies Wohlgefallen wird ein Antrieb, die Ursache zur Hervorbringung derselben in Thätigkeit zu setzen.

Dem Geschmacksurtheile nun kann kein subjectiver Zweck zu Grunde liegen, denn ein solcher ist niemals ohne Interesse; aber auch kein objectiver (kein Begriff des Guten), denn die Vorstellung eines solchen wäre ein Begriff von der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Zweckgesetzen. Alsdann wäre aber das Urtheil nicht ästhetisch, sondern ein Erkenntnissurtheil. Also kann dem Geschmacksurtheil nur die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder seiner Vorstellungsart) ohne bestimmten Zweck zu Grunde liegen. Diese eigenthümliche Art der Zweckmässigkeit, auf welche wir hier treffen, belehrt uns nicht über die Natur des Gegenstandes, sie giebt uns keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äussern Möglichkeit des Gegenstandes, sie erweitert unsre Erkenntniss nicht, aber sie wird der Grund eines ganz besondern Wohlgefallens: eines Wohlgefallens, welches allgemein ist und auf Gründen *a priori* beruht. Es ist nicht die Materie oder der Stoff, woraus etwas besteht, was gefällt (denn dieser könnte wohl, weil er Genuss gewährt, als angenehm, aber nicht als schön gefallen), sondern es wird hier die Form eines Gegenstandes in der blossen Reflexion über dieselbe der Grund einer Lust an der Vorstellung des Gegenstandes, und wir urtheilen, dass diese Lust auch nothwendig mit jener Vorstellung verbunden sei, also nicht bloss für das Subject, welches diese Form so ansieht, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Wenn wir im freien Geschmacksurtheil, z. B. die Bildungen der Vegetation der Erde schön nennen, so vergleichen wir den Gegenstand nicht mit einer gegebenen Regel dessen, was er sein soll, sondern

wir vergleichen nur seine Form in sich mit sich selbst, und sind nun doch im Stande eine innere Zweckmässigkeit derselben zu beurtheilen und dem Gegenstande eine innere Bedeutsamkeit als seine Schönheit zuzusprechen, nach Analogie einer innern Vollkommenheit des Dinges, für welche uns nur die Regel des Zweckes (das Zweckgesetz) unbekannt wäre.

Schönheit ist also Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

5) Seiner Modalität nach ist das Geschmacksurtheil apodictisch. Das Angenehme bewirkt wirklich Lust, das Schöne hat aber eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen: es soll Jedermann gefallen. Diese Allgemeingiltigkeit ist aber subjectiv bedingt durch die Bildung des Geschmaks.

§. 134.

Das Räthselvolle des ästhetischen Urtheils liegt darin, dass es immer ein einzelnes und dennoch apodictisches ist. Es gilt mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit und spricht doch nur von einem einzelnen Gegenstande der Anschauung. Es lässt sich auch nicht in Begriffe auflösen, denn dann wäre es theoretisch und nicht ästhetisch. Das einzelne (singuläre) apodictische Urtheil ist im Zusammenhange unserer Erkenntniss nur ein besonderer aus dem allgemeinen gezogener Fall. Dem Geschmacksurtheil muss daher irgend ein Princip *apriori* zu Grunde liegen, von dem es seine Apodicticität entlehnt. Dies Princip ist in unserer Naturerkenntniss nirgends anzutreffen, also kann es nur in den Ideen des Absoluten liegen. Das rein ästhetische Urtheil ordnet seinen Gegenstand nicht unter ein Naturgesetz, sondern unter Ideen. Diese Unterordnung geschieht auch nicht in Schlüssen, sondern durch einen unaussprechlichen Mittelbegriff. In dieser geheimnissvollen Unterordnung der Naturerscheinungen unter die Glaubensideen liegt der Grund aller Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils.

Das Grundverhältniss unserer Erkenntniss ist die Zufälligkeit aller materialen Erkenntniss unter der nothwendigen

Bedingung der formalen Apperception. Die formale Apperception zeigt sich aber einerseits in dem Gesetz der nothwendigen Einheit, andererseits in dem Gesetz der objectiven Zweckmässigkeit im Wesen der Dinge. Beide gelten mit Nothwendigkeit für allen Gehalt der Erkenntniss, jedes aber lässt sich in seiner höchsten Form, d. i. in seiner Vollendung, nur durch die verneinende Form der Ideen des Absoluten aussprechen, unter welche keine bestimmte Unterordnung stattfindet. Da nun aber damit das Gesetz der Unterordnung selbst nicht aufgehoben ist, so macht sich sowohl das Gesetz der vollendeten nothwendigen Einheit, sowie das der objectiven Zweckmässigkeit im Wesen der Dinge als ein unaussprechliches Princip der Urtheilskraft geltend, dem ins Unbestimmte alle materiale Erkenntniss unterworfen sein muss. So erhalten wir die ästhetische Unterordnung der Natur unter die höchsten Gesetze im Wesen der Dinge (die Ideen der Vollendung) und zwar das einemal unter speculativer, des anderemal unter teleologischer Form.

§. 135.

Das, was als schön und erhaben beurtheilt wird, ist die Form einer ästhetischen Idee. Aesthetische Idee ist, wie wir schon oben (§. 61) sahen, die Vorstellung eines anschaulichen Ganzen, von dessen Einheit der Form es keinen Begriff giebt; so ist z. B. die Einheit der Handlung eines Dramas, die Einheit der Gruppirung eines Gemäldes, die architectonische Einheit eines Gebäudes eine ästhetische Idee. Es giebt hier gewisse Verhältnisse der Zustimmung der Theile unter einander und zur Einheit des Ganzen, ohne dass sich eine Regel dieser Zusammenstimmung angeben liesse. Die Einheit eines solchen Ganzen liegt nur in der Anschauung und nicht in einem Begriffe. Das Schöne und Erhabene ist jederzeit eine ästhetische Idee, d. i. ein anschauliches Ganzes, dessen Form allgemeines Wohlgefallen erweckt. Anschaulichkeit ist die nothwendige Grundbedingung dessen, was schön sein soll, denn ein blosser Gedanke, das bloss Reflectirte kann niemals schön sein. Zum

Wesen der Schönheit gehört zweierlei: Reichthum der Anschauung und Zusammenstimmung seiner Form zu Einem. Wenn Baumgarten und seine Schüler die Schönheit als die Einheit in der Mannigfaltigkeit erklären, so haben sie die Anschaulichkeit dieser Einheit übersehen und daher die ästhetische Idee, den Gegenstand des ästhetischen Urtheils verkannt.

Aesthetische Ideen sind Vorstellungen der productiven Einbildungskraft. Das sind die geometrischen Figuren auch; aber diese sind Constructionen von Begriffen, während die ästhetische Idee eine nur zufällige Einheit in der anschaulichen Form eines Gegenstandes ohne einen Begriff derselben zeigt. Die ästhetische Idee ist eine Anschauung, deren Reichthum durch keinen Begriff, durch keine reflectirte Vorstellung erreicht werden kann; sie ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass sie doch durch einen bestimmten Gedanken erschöpft zu werden vermag. Mathematische Gestalten wie Kugel, Würfel, Octaeder u. s. f. zeigen auch Zusammenstimmung zur Einheit in der Form der Anschauung, aber diese ist nothwendig, weil sie unmittelbar aus der Construction des Begriffs hervorgeht. Die Regelmässigkeit solcher Gestalten hat daher auch nichts wunderbares an sich, da sie vollständig begreiflich ist; ihnen fehlt das eine Element der Schönheit: Reichthum der Anschauung. Wenn aber die Fülle des Mannigfaltigen der Anschauung ohne einen solchen Begriff zur Einheit eines Ganzen zusammenstimmt, dann bleiben die Begriffe des Verstandes überhaupt zur Zusammenfassung der gegebenen Anschauung unzulänglich und es tritt dann an die Stelle der mathematischen Construction der ästhetische Eindruck. Die Form der Anschauung hat alsdann eine ästhetische Bedeutung, wenn sie auch logisch gar keine Bedeutung hat. Gesetzt, wir befänden uns in der tiefen Waldschlucht einer malerischen Gebirgslandschaft. Die Morgennebel hängen an den Bergen, kein Lüftchen regt sich, eine feierliche Stille ist über die ganze Natur ausgegossen, der Rauch der Kohlenmeiler steigt wirbelnd empor. Allgemach bricht das Licht der Sonne durch den wallenden Nebel, der Nebelschleier zerreisst und enthüllt das blaue Himmelsgewölbe und das

Grün des Waldgebirges. In einem solchen aus dämmerndem Morgennebel an das klare Sonnenlicht hervortretenden Landschaftsbilde liegt ausser dem, was wir begreifen und verstehen, noch ein unbegreifliches Etwas, was uns wunderbar ergreift und gleichsam bezaubert. Dieser unbeschreibliche und unnennbare Zauber, von dem sich unser Verstand keinen bestimmten Begriff machen kann, beruht darauf, dass uns die Landschaft unter der Form einer ästhetischen Idee entgegentritt. Solche ästhetische Ideen liegen nun in allen Naturformen und in allen Kunstwerken, die wir schön nennen.

Anschaulichkeit der Form eines Ganzen ist das Characteristische der ästhetischen Idee. Aber ein anschauliches Ganzes ist als solches noch nicht schön. Soll es das werden, so muss es noch ein unbeschreibliches Etwas an sich tragen und dieses Etwas ist die Form der ästhetischen Idee, wodurch sie schön oder erhaben wird. Diese Form muss von der Art sein, dass sie durch eine ästhetische Bedeutung gefällt. Nicht jede ästhetische Idee ist darum schon eine schöne oder erhabene Darstellung; aber Schönheit und Erhabenheit kann doch nur als Form an ästhetischen Ideen vorkommen. Die Schönheit besteht nicht in der blossen Anschaulichkeit eines Ganzen, sondern in der freien Einheit und Harmonie seiner anschaulichen Form. Diese Form der Einheit, dies Gesetz der Harmonie ist aber gerade das Unbeschreibliche und Unaussprechliche, das sich nicht in Worte fassen, sondern nur anschauen lässt. In dieser Form liegt die wahre Magie der Schönheit. Das Magische dieser Formen kündigt sich unmittelbar der Einbildungskraft an, ohne dass wir im Stande wären, es zu zergliedern und verständlich in Begriffe aufzulösen. Allein durch eben diese Magie ragen diese Formen des Schönen und Erhabenen gleichsam über die Naturgesetze hinaus und treten unmittelbar unter die Ideen des Absoluten. So schliessen hier die religiösen Grundgedanken unsers Glaubens durch die ästhetischen Ideen mit der Naturbeschauung zusammen, und dies bildet die eigenthümliche religiöse Ueberzeugung der Ahnung, welche uns gleichsam in unerklärbaren Bildern die ewige Bedeutung des Seins der Dinge vergegenwärtigt.

Die Formen dieser ästhetischen Ideen sind im Allgemeinen von zweierlei Art nach dem Unterschied der beiden Grundgesetze unserer Vernunft, des Gesetzes der nothwendigen Einheit und der objectiven Zweckmässigkeit im Wesen der Dinge. Die Unterordnung der Dinge unter die Gesetze der nothwendigen Einheit geschieht durch die mathematische Anschauung und die figürliche Verbindung der productiven Einbildungskraft. Wenn nun die Form des Gegenstandes der Anschauung ohne Begriff unter das Gesetz der Einheit tritt, so erhalten wir die speculative Form der ästhetischen Ideen oder die mathematische Schönheit, die sich in Gestalt und Spiel zeigt. Wenn wir aber den Wechsel der Begebenheiten unter den objectiven Gesetzen des Zwecks im Wesen der Dinge auffassen, so geschieht dies unter der teleologischen Form der ästhetischen Ideen. Die speculative Form der ästhetischen Idee ist überall da, wo das Mannigfaltige der Anschauung (der Sinne oder der Einbildungskraft) in seiner zufälligen Form ohne Regel doch die Einheit eines Ganzen bildet. Hier gefällt die Zweckmässigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt ohne dass eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter einen bestimmten Begriff stattfände. Sowie bei den speculativen Formen ästhetischer Ideen die Form der Anschauung in Gestalt und Spiel, so tritt bei den teleologischen Formen derselben der Ausdruck d. i. die geistige Bedeutung des körperlich Erkannten unter die Ideen des Absoluten. Dort ahnen wir eine Gesetzlichkeit in der Form der Anschauung, die dennoch von keinem Naturgesetz abhängt, die nur auf dem empirisch erkannten Gesetz der Specification beruht; hier ahnen wir einen Zweck, der sich gleichwohl auf keine Regel bringen lässt. Weder jene Einheit der Form der Anschauung noch dieser Zweck lassen sich für sich durch einen besondern Begriff ausdrücken, der zum verbindenden Mittelbegriff zwischen der ästhetischen Idee und den Ideen des Absoluten dienen könnte. In der speculativen Form der ästhetischen Idee zeigt sich jene blosse Form der Zweckmässigkeit ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck, wie es Kant characterisirt; in der teleologischen Form

derselben stellt sich dagegen der objective Weltzweck selbst dar, den Kant noch logisch als Naturzweck beurtheilen zu müssen glaubte.

Dieser Unterschied zwischen der speculativen und der teleologischen Form ästhetischer Ideen lässt sich mit vielfachen Beispielen aus der Kunst und Natur belegen. So gehören die fröhlichen Gruppen trinkender, tanzender und spielender Bauern aus der niederländischen Malerei in das Gebiet der erstern, die historischen und religiösen Darstellungen der italienischen Schule in das Gebiet der letztern. Die Verschiedenheit der naiven von der sentimentalen Dichtung beruht wesentlich auf dem Unterschiede der speculativen und teleologischen Form der ästhetischen Ideen. An der Person des Menschen können sich beide Formen vereinigen oder jede für sich vorkommen. Die speculative Form zeigt sich da in der architectonischen Schönheit des Baus, die teleologische dagegen in Schillers Anmuth, jenem Gürtel des Liebreizes, den Venus selbst nur als Geschenk der Grazien besitzt und der nicht natürlich, sondern magisch wirkt, indem er der Person, die ihn trägt, die Eigenschaft zu bezaubern verleiht.

Diese Verschiedenheit der speculativen und teleologischen Form ästhetischer Ideen ist auch der Grund des Unterschieds zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen.

Das Mathematisch-Erhabene ist das schlechthin Grosse ohne alle Vergleichung. Es ist das, was den Blick auf einmal erfüllt, ohne dass ich jedoch mit einem bekannten Maassstabe vergleiche; es ist ein Maximum, das die Einbildungskraft noch eben im Bilde zu fassen vermag. In Rücksicht dieser Auffassung des Grössten in Einem Bilde vor der Einbildungskraft bleiben wir aber von der Gewohnheit abhängig; und dies bringt den Schein, als ob hier dennoch eine Vergleichung stattfände. Ein Bauer z. B., der sein Leben nur unter armseligen Hütten verlebt hat, kommt in eine Stadt und sieht zum erstenmal grosse Häuser. Voll Verwunderung bleibt er vor denselben stehen, während ein Stadtbewohner sie ganz alltäglich und gewöhnlich findet. Die Schönheit, sowohl die

mathematische der Gestalt, wie die des Ausdrucks wird selbst als unmittelbare Form der Gegenstände angeschaut und das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an dieser Form des Gegenstandes. Beim Mathematisch-Erhabenen dagegen gefällt nicht die Form, sondern die Grösse des Gegenstandes. Das Wohlgefallen liegt hier in der Freude an der Grösse des Maassstabes (gleichsam des absoluten Maasses); wodurch mir das Mathematisch-Erhabene zum Symbol des Unendlichen wird. Mit diesem Maassstabe messe ich aber nicht, sondern fasse nur zusammen.

Das Dynamisch-Erhabene ist das Erhabene der Kraft, welches droht. Hier sind die Verhältnisse anders, als dort. Bei dem Mathematisch-Erhabenen habe ich ästhetisch einen absoluten Maassstab der Auffassung in der Fülle der Anschauung, hingegen bei dem Dynamisch-Erhabenen entzieht sich mir dieser Maassstab wegen des Mangels eines unmittelbaren Maasses bei allen intensiven Grössen. Das Wohlgefallen liegt daher hier auch nicht in der Freude über das Maximum des Ueberschaubaren, sondern in der Weckung meines Selbstgefühls und dem daraus entspringenden Contraste der Geisteskraft und Naturkraft, sei's nun, dass dieser Contrast in der Wirklichkeit, oder sei's auch, dass er, wie bei der Kunst, nur in der Einbildung stattfindet. So stehen Felsenüberhang, Meereswogen und Gewitter Vernichtung drohend der körperlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber und wecken das geistige Selbstgefühl, welches der Gefahr Trotz bietet. So macht Tells That den Eindruck des Erhabenen, wenn er den bedrängten Baumgarten über den sturmbewegten Vierwaldstättersee rettet. Das Dynamisch-Erhabene wird daher auch nur mittelbar zum Symbol des Unendlichen, weil es ästhetisch (anschaulich) kein Maximum der Auffassung des intensiv Grossen giebt.

Die ästhetischen Ideen des Erhabenen vergegenwärtigen uns durch anschauliche Darstellung das Geheimniss des Uebersinnlichen. Da aber das Uebersinnliche und Ewige selbst nicht unmittelbar vor unserer Anschauung erscheinen kann, so kann dies nur geschehen entweder symbolisch, indem uns die Anschauung des Grossen unmittelbar ein Bild des Vollendeten,

Absoluten wird, oder durch den Contrast, indem die Erscheinungen der äussern Natur die Erinnerung der Selbstständigkeit des Geistes wecken.

§. 136.

Kant suchte den Grund der Lust am Schönen in der Zusammenstimmung der Einbildungskraft in ihrem freien Spiel mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes und den Grund der Allgemeingiltigkeit dieses Wohlgefallens in der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit dieses subjectiven Verhältnisses unserer Geisteskräfte unter einander. Diese subjective Zweckmässigkeit im Spiele unserer Vorstellungen findet allerdings bei der speculativen Form ästhetischer Ideen jederzeit statt, allein sie ist nur eine die Beschauung des Schönen begleitende Annehmlichkeit und nicht die ursprüngliche Lust am Schönen selbst; sie erklärt weder das Uninteressirte dieser Lust, noch die objective Bedeutung der Schönheit. Der wahre Grund des Wohlgefallens am Schönen liegt vielmehr hinter diesem von Kant characterisirten Gemüthszustande darin, dass der Gegenstand, welcher als schön oder erhaben beurtheilt wird, in unserer unmittelbaren Erkenntniss durch die Form einer ästhetischen Idee unter die Ideen des Absoluten oder unter die Idee des Weltzwecks tritt. Von daher erhält er das Gepräge der Vollendung oder den Ausdruck eines objectiven Zwecks, was allgemein in der Beschauung gefällt. Daraus erklärt sich, dass der Gegenstand nicht bloss in Bezug auf mich, sondern *in sich selbst* schön ist, daraus auch, dass im ästhetischen Urtheile ein solcher Gegenstand nicht als Zweck *für mich*, sondern als Zweck *für sich* beurtheilt wird. Es lebt also in unsern ästhetischen Urtheilen die Anerkennung einer objectiven Teleologie. Wir machen mit unsern reinästhetischen Urtheilen Ansprüche an *eine eigene Gesetzgebung im Wesen der Dinge*, und wenn wir diese im einzelnen nicht nach bestimmten Begriffen mit objectiver Giltigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjectiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, dass die *Gesetze* der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objective

Realität hätten, sondern nur in unser subjectives Unvermögen ihre objective Bedeutung anders als ästhetisch anzuerkennen. Wir finden in der That auch die Welt dieser Gesetzgebung unterworfen. Denn Leben und Schönheit erscheinen uns an den Formen des Organisirten. In der Körperwelt ist aber die Herrschaft der organisirenden Triebe mathematisch nothwendig (durch das Verhältniss der Grundkräfte der Masse zum Raum). Dadurch bleibt aber die Natur ewig dem Gesetze des Lebens und der Schönheit unterthan, ohne jemals in der Ruhe des Todes zu erstarren. Wir glauben an die ewige Wahrheit der Schönheit, wir glauben, dass die Ideen der ewigen Schönheit die urschöpferischen Bildner des Weltalls seien.

Unter diesem Weltgesetze der ewigen Schönheit d. i. unter der ästhetischen Gesetzgebung im Wesen der Dinge entfaltet sich nun der religiöse Glaube des Menschen in eine religiös-ästhetische Weltansicht. Diese religiös-ästhetische Weltansicht hat eine eigenthümliche Gliederung der Gedanken. An der Stelle des Obersatzes steht der Glaube an die Realität der religiösen Ideen, an der Stelle des Untersatzes die Beschauung der ästhetischen Ideen und an der Stelle des Schlusssatzes die Ahnung des Ewigen im Endlichen. Die religiöse Idee entspricht dem Oberbegriffe, die ästhetische Idee dem Unterbegriffe und die Gefühlsstimmung dem Mittelbegriffe. In den religiösen Stimmungen des Gefühls beziehen wir das Menschenleben sowohl wie das erscheinende Weltall kraft der ästhetischen Ideen auf die überirdischen Wahrheiten des Glaubens. In der religiös-ästhetischen Weltansicht tritt also an die Stelle der Lehrsätze und ihrer Beweise die Beschauung ästhetischer Ideen. Dies ist der natürliche Zusammenhang der religiösen Gedanken, über den wir uns hier nur philosophisch verständigen. Jedem Menschen lebt die religiöse Wahrheit nicht etwa in einem künstlichen Beweisverfahren des Verstandes, sondern in den ungekünstelten und natürlichen Stimmungen seines Gefühls. Da wo sich dieses Gefühl regt, klingen auch zugleich die religiösen Ideen mit an. Die religiöse Wahrheit lebt daher frei von allem Irrthum in jedem Menschengeiste. Denn der Irrthum ist nur heimisch in den Begriffen des Ver-

standes. Allein die Stimmung des Gefühls will gar nichts be greifen, nichts erklären, sie will nur erlebt sein.

§. 137.

Die metaphysischen Grundabstractionen der religiös-ästhetischen Weltansicht lassen sich nun in folgender Tafel zusammenstellen:

Qualität	Relation	Quantität	Modalität
Idee des Absoluten	Schönheit (Weltzweck)	Aesthetische Idee	Religiöses Gefühl
Seele	Bestimmung des Menschen	episch	Begeisterung
Freiheit des Willens	Gut und Böse	dramatisch	Resignation
Gott	Weltregierung	lyrisch	Andacht

In den ersten beiden Colonnen stehen die Principien der religiös-ästhetischen Weltansicht und zwar nach dem Unterschiede ihrer reinspeculativen Form und deren practischen Bestimmung, worauf die Verschiedenheit der speculativen und teleologischen Formen ästhetischer Ideen beruht. In der dritten Colonne springt die Tafel über aus der Welt der Dinge an sich in die Welt der Erscheinungen. Hier ist das Gebiet des ästhetischen Urtheils, welches die Erscheinungen mit den Principien der ewigen Wahrheit verknüpft. Die Beziehung des Endlichen auf das Ewige, die Ahnung der ewigen Bedeutungen der Erscheinungen macht sich aber in den religiösen Gefühlstimmungen. Dies ist daher das subjective Moment der Beurtheilung, das Moment der Modalität. Alle Formen der Natur und Kunst werden, wiefern sie schön oder erhaben sind, nicht theoretisch durch Begriffe, sondern ästhetisch durch ein Lustgefühl beurtheilt d. i. sie werden als ästhetische Ideen aufgefasst und treten als solche in den religiösen Gefühlstimmungen unmittelbar (ohne Mittelbegriff) unter die religiösen Ideen. Es wird daher der religiösen Gefühlstimmungen im Allgemeinen so viele geben, als es religiöse Ideen giebt. Die Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit und deren practische Bestimmung geben der Stimmung des Gefühls den religiösen Ton. So erhalten

wir die drei Gefühlstimmungen der Begeisterung, Resignation und Andacht.

Begeisterung verklärt das irdische Leben, sie wird getragen durch den Glauben an die Ewigkeit der Seele. Aber der Frohsinn dieser Erinnerung an das ewige Leben wird getrübt durch die Vorwürfe und Selbstanklage des Gewissens. Da der Wille des Menschen (dem wahren Wesen nach) absolut frei ist, so muss der Mensch den heiligen Urquell alles Guten ausser sich und über sich, die Ursache des Missgeschicks aber in dem eigenen Herzen suchen. Alles Ungemach des Lebens wird daher nach der religiösen Ansicht der Dinge als selbstverschuldet angesehen. Dieses Selbstbewusstsein der Schuld, das sich in der Ergebung in das Schicksal und der Demüthigung vor dem Heiligen ausdrückt, findet seinen Trost und seine Beruhigung in dem andächtigen Vertrauen auf die Weltherrschaft der ewigen Güte.

Demgemäss zerfallen die ästhetischen Ideen in drei Gruppen: die epischen erwecken Begeisterung, die dramatischen demüthigen uns und die lyrischen stimmen uns zur Andacht. Der Zauber der ästhetischen Ideen, der allgemein anspricht und doch nicht gelöst werden kann, beruht auf der höheren Bedeutung, die in den Erscheinungen liegt. Es ist die Ahnung des Ewigen im Endlichen, was jene wunderbaren Stimmungen (der Weihe) in uns hervorruft — Vorgänge in unserm Innern, die nichts zur Bereicherung unserer Erkenntniss beitragen, die uns aber demungeachtet über das Irdische erheben. Dies sind die religiösen Stimmungen des Gefühls. Es sind aber ganz verschiedene Stimmungen, die die verschiedenen Kunst- und Naturformen in uns hervorrufen. Anders wirken auf den Beschauer die reinharmonischen Verhältnisse der griechischen Baukunst, anders die düstre Pracht der ägyptischen Tempel, anders wiederum die phantastischen Felsenbauten von Persepolis. Oder um an vaterländische Pflanzengestalten zu erinnern, der Birkenwald stimmt uns heiter und fröhlich, Buchenwald melancholisch, Tannenwald ernst und erhebend. So entsteht ein geheimnissvoller Verkehr zwischen dem Aeussern und Innern. Die Dinge theilen uns gleichsam durch die Form ihres Daseins das geheimnissvolle verschlossene Innere

ihres Wesens mit; sie sprechen eine höhere Sprache zu uns, die wir wohl vernehmen, aber nicht verstehen. Die Mannigfaltigkeit ästhetischer Ideen ist unerschöpflich, aber anders steht es mit den religiösen Gefühlstimmungen, durch die die Vielgestalt ästhetischer Ideen unter die religiösen Ideen tritt. Wir unterscheiden das Gefühl fürs Schöne von dem blossen kalten Geschmack fürs Schöne. Geschmack ist das Vermögen der rein ästhetischen Beurtheilung. Aber etwas anderes ist die blosse Anerkennung und Würdigung der Form der ästhetischen Idee, etwas anderes ihre Beziehung auf ewige Wahrheit. Das Schöne gefällt einmal in der Unterhaltung, dann aber auch vor den Ideen der Vernunft, wenn wir in der Stimmung sind, es damit zu vergleichen. Man kann Geschmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringsten Hausgeräthe. Dieser Geschmack bringt zu dem bloss Nützlichen eine Form an alles das hinzu, was für die Unterhaltung gefallen soll, eine Form, unter deren Gesetze alles steht, mit dem wir umgehen, wiefern Arbeit auch Unterhaltung ist. Zu dem formalen Gesetze des Gefälligen für die Unterhaltung bringt dann aber noch das Gefühl die Ahnung des ewigen Gesetzes des Zwecks in den Erscheinungen der Natur hinzu. Dies Gefühl erhält dann durch die religiösen Ideen seine religiösen Grundstimmungen der Andacht, Gottergebenheit und Begeisterung. Daher ist die practische Bestimmung der ästhetischen Ideen dreifach wie diese Gefühlsstimmungen. Der Begeisterung gehören die idyllischen und epischen ästhetischen Ideen, der Resignation die dramatischen und der Andacht die lyrischen.

Die Freude am episch Schönen beruht auf der Unterordnung des Endlichen unter das Ewige; der dramatische Effect dagegen auf der Entgegensetzung des Endlichen gegen das Ewige. Die erscheinende Zweckmässigkeit in der Natur ordnen wir nach der epischen Form der ästhetischen Ideen unter das höchste ideale Princip des Zwecks, die erscheinende Zweckwidrigkeit wird dagegen als eine nur anscheinende elegisch, tragisch oder komisch verworfen. Dabei müssen wir aber wohl auf den Unterschied des Elegischen und

Tragischen vom Komischen achten. Das Komische ist, analog dem Schönen, objectiv eine Form der Zweckwidrigkeit ohne bestimmten Zweck, es ist das in sich Zweckwidrige. Das Elegische und Tragische dagegen ist nur das für mein Gefühl oder Mitgefühl Zweckwidrige. Dort wird objectiv der Gegenstand selbst als nichtig der ewigen Wahrheit nach verworfen, hier nur subjectiv das Gefühl meiner Beurtheilung desselben. Keine Landschaft und überhaupt Nichts, was die Natur bildet, kann komisch sein, aber schon das Thun und Treiben eines Thieres (wie z. B. die Grimassen des Affen) und überhaupt das, was als das Werk der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes erscheint. Die komischen Ideen zeigen sich daher stets nur in der teleologischen Form ästhetischer Ideen und bleiben der speculativen Form ganz fremd. Diese Bemerkung, dass der Natur in ihren freien Bildungen nichts komisch geräth, bestätigt die Behauptung, dass die schönen Formen der Natur ihrem Schöpfungstriebe nicht bloss zufällig gelungen sind, sondern dass dieser selbst nach dem Gesetze der ewigen Schönheit arbeitet. Es geht aber auch daraus hervor, dass die dramatischen ästhetischen Ideen höher stehen als die epischen. Wir ahnen zwar Geistesleben und Geistesweben in den epischen Formen der ästhetischen Ideen, aber dennoch langen diese Formen nicht bis zur Freiheit und Selbstständigkeit des persönlichen Geistes selbst empor. Auf der andern Seite stehen die dramatischen ästhetischen Ideen, in deren Formen sich die persönliche Freiheit des Geistes ausdrückt, tiefer als die lyrischen, welche sich bis zur Ahnung der Gottheit und des heiligen Ursprungs aller Dinge aus dieser selbst erheben.

In das Gebiet der epischen ästhetischen Ideen gehört alles, was wir Schönheit im engern Sinne nennen: Schönheit der Gestalt, des Ausdrucks, Harmonie der Verhältnisse und des Rhythmus, Anmuth, Schönheit der Seele, überhaupt Alles, dessen Gestalten und Formen uns erfreuen und mit Wohlgefallen erfüllen, was wir bewundern, was uns entzückt. Im Mittelpunkte aller dieser ästhetischen Beurtheilnngen steht der verständliche Grundgedanke der Schönheit als Ideal der

Schönheit der Seele. Von diesem Mittelpunkte des Schönen aus verbreitet sich die ästhetische Bedeutung über die Körperformen, den Analogieen gemäss, nach denen der Geist sich selbst zwischen den Körperformen fühlt und andern Geist zwischen den Körperformen zu errathen weiss. Die Analogie dessen, wie wir durch die Menschengestalt den Geist finden, führt uns die Schönheit auch in die Welt der Gestalten ein, indem sie die Gestalt belebt. Alle Formen der proportionirten und lebendigen Schönheit lassen nemlich, im Gegensatze gegen ganz freie Schönheit, ein Ideal des Schönen zu, in welchen sich Schönheit und innere Vollkommenheit nach dem Begriffe von dem, was das Ding sein soll, zum Ganzen verbinden. Die Schönheit ist hier noch gebunden an einen bestimmten Begriff von regelmässiger Harmonie und regelmässigem Ebenmaasse, gleichsam an ein Urbild der Einbildungskraft, dem die Natur in ihren Bildungen nachzustreben sucht. Wo sich aber die Schönheit von diesem nach einem Begriffe entworfenen Urbild innerer Vollkommenheit losmacht, wo sie bloss von der Form der Gestalt oder der Form des Ausdrucks getragen wird, da tritt sie als freie Schönheit auf. Das höchste Ideal ist nun das Ideal der Geistesschönheit, dem die sittlichen Ideen seine nothwendige Grundgestalt in dem Ideal des Characters bestimmen, welches letztere gleichsam den kräftigen Stamm des Lebens bildet, dem die Blüthen und Früchte der geistigen Anmuth und Schönheit entsprossen. Jede andre Schönheit in Natur und Kunst, sei sie frei oder ideal-ästhetisch, wird gleichsam nur als Analogon dieser Geistesschönheit beurtheilt.

In das Gebiet der contrastirenden oder dramatisch-ästhetischen Ideen gehört das Komische, Elegische und Tragische. Eigene Trauer giebt die elegischen, fremdes Unglück die tragischen ästhetischen Ideen. Elegisch sind die Stimmungen der Wehmuth, Sehnsucht und des Heimwehs. Die elegischen Phantasieen dieser Stimmungen erhalten aber eine religiös-ästhetische Bedeutsamkeit nur dadurch, dass sie uns Bilder des Glaubens an die ewigen Ideen werden. Im Humor verbindet sich das Elegische mit dem Komischen. Humor ist nemlich jene gleichsam sich selbst verspottende Empfindsamkeit, welche

dasselbe zugleich als rührend und komisch, als lächerlich und liebenswürdig, als trübselig und freudig darstellt. Die tragischen Ideen gehören dem Erhabenen. Wahrhaft tragische Ideale zeigen die Erhebung des freien Geistes über alle Macht des Unglücks. Das Komische endlich ist das Lächerliche. Lachen erregt jeder augenscheinliche Contrast von Zweckmässigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zwecklosigkeit in derselben Vorstellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung interessiren. Wir lachen über den Schein von Vernunft, wo keine ist (wie bei den Grimassen eines Affen), aber auch über Unvernunft, wo Vernunft erwartet wurde (wie bei den Possen eines Narren). Kinder und Unverständige lachen über das Ungewöhnliche, weil sie da keinen Zweck voraussetzen, wo sie keinen verstehen.

In das Gebiet der lyrischen Ideen gehört das religiös Erhabene. Die Idee des Uebersinnlichen wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamisch) anspannt. Der erhabene Gegenstand wird gleichsam ein Bild des unendlichen Ganzen — und dies geschieht nach dem Maasse der Fassungskraft unserer Einbildungskraft. Nur diese Grenze im Vermögen der Einbildungskraft giebt hier das Maass, bringt den Effect. Bei der Grössenschätzung des Erhabenen nehmen wir gleichsam das Gesetz der Vernunft selbst (die absolute Totalität) zum obersten Maasse der Grössen. Dabei zeigt sich aber die Einbildungskraft, das Vermögen der Darstellung der Grössen sinnlicher Gegenstände als unzulänglich für diese Grössenschätzung nach dem Gesetze der Vernunft. Während daher die Einbildungskraft ihre Schranken fühlt und erlahmt, fühlt umgekehrt die Vernunft als Vermögen der Ideen ihre **Kraft** und wird durch eben das unendlich gehoben, was die andere zu Boden drückt. Erhaben ist z. B. der Niagarafall. Der Indianer, der zu ihm kommt, wirft sich voll Andacht nieder auf die Erde und betet zu dem grossen Geist. Die Anschauung des erhabenen Naturschauspiels weckt in ihm die

Erinnerung an den grossen Geist. Schön und erhaben zugleich ist der gestirnte Himmel*).

Dem Unterschiede der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Ideen entsprechen die drei Formen der Dichtung: Epos oder Erzählung, Drama d. i. nachahmende Darstellung einer vollständigen Handlung in der Anschauung und lyrische Form oder ästhetische Betrachtung ohne erzählende Darstellung.

§. 138.

Auf den hier nachgewiesenen philosophischen Grundlagen gestaltet sich nun das religiöse Bilderwesen der positiven Religionen. Die Bildlichkeit aller positiven Vorstellungen von Gott und den ewigen Dingen zeigte sich uns schon §. 78. Diese Bildlichkeit hat drei Stufen, indem die religiös-ästhetische Weltansicht für alle ästhetischen Ideen drei verschiedene Formen annimmt. Diese sind:

1) die Kunstanschauung der Natur
2) die religiöse Symbolik und
3) die religiöse Dichtung oder Mythologie.

Die Kunstanschauung der Natur ist die unmittelbare Auffassung der schönen Formen ästhetischer Ideen in den Naturerscheinungen selbst, sie ist die ästhetische Naturansicht, der das Ganze der Natur, der Wechsel ihrer anorganischen Erscheinungen in himmlischen und irdischen Bewegungen und Gestalten, das Spiel des organischen Lebens, in dem der Geist

---

*) Kant macht die sehr richtige Bemerkung: „Wenn man den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muss man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige Wesen bewohnt, und um die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmässig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern bloss, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das alles befasst.“ Rein die Anschauung des gestirnten Himmels für sich ist eine ästhetische Idee und wird als solche beurtheilt. Die Form dieser ästhetischen Idee ist durch ihre Zeichnung speculativ und durch das Funkeln des Sternenlichts teleologisch.

sich spiegelt, das Leben des Geistes selbst, endlich die Geschichte der Menschheit zum Gegenstande ästhetischer Beurtheilung wird. Sie ist die wahre natürliche Religion, die gar keine positive Unterlage hat, keiner bedarf, die bloss in der ästhetischen Naturanschauung lebt. Sie enthält die unmittelbare ästhetische Erkenntniss und ästhetische Wahrheit. Denn „im Schönen redet das Göttliche im Bilde.“

Die religiöse Symbolik ist Anschaulichmachung (Hypotypose) der religiösen Ideen selbst. Religiöse Ideen nennen uns nothwendige Geheimnisse unsers Geistes; jeder Ausspruch derselben ist also bildlich. Die Symbolik ist mittelbare ästhetische Vorstellung, mittelbar nemlich durch Bezeichnung. In ihr bilden wir uns erst die ästhetischen Ideen zum Behufe der Veranschaulichung der religiösen Ideen. Die religiöse Symbolik verbindet uns durch anschauliche Bilder die ästhetische Auffassung des Schönen in der Kunstanschauung der Natur mit den Ideen der Vollendung. Ihr gehören alle öffentlichen Zeichen der religiösen Ideen, welche uns an Begeisterung, Ergebung und Andacht erinnern und die Gemeine in diesen Gefühlstimmungen verbinden, also die Festordnung, der Tempel- und Kirchenbau, alle geweihten Gebräuche des Cultus. Der Cultus symbolisirt uns die Unterordnung unsers Lebens unter die drei religiösen Ideenformen: erstlich der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem Reiche Gottes als der höhern Welt, zweitens der Unterwerfung unter die heilige Allmacht und der demüthigen Ergebung in die Schicksale des Erdenlebens, und drittens der Anbetung.

Die Mythologie endlich giebt uns die positiven Vorstellungen von der höhern Welt. Ihr gehören die Bilder vom ewigen Leben, die Dichtungen von Gott und der Geisterwelt, von des Menschen Verhältniss zu dieser.

Die religiöse Dichtung unterscheidet sich wesentlich von aller profanen. In der letzteren ist Bild und Gleichniss ein beliebiges Gedankenspiel, in der erstern hat es dagegen eine nothwendige Bedeutsamkeit und gehört mit zur Wahrheit der religiösen Ueberzeugung. Die religiöse

Dichtung gründet sich auf den Glauben an die Wahrheit der Welt der Ideale. Das Schönste und Beste, was wir auszudenken vermögen, scheint auch das richtigste Bild der ewigen Wahrheit zu sein.

In jeder bildlichen Hypotypose wird ein Begriff durch Bild, Gleichniss oder Analogie nur durch gleiche Verhältnisse in einer anschaulichen Vorstellung anschaulich gemacht. In aller profanen Dichtung steht die Sache selbst zur Vergleichung neben dem Bilde. Die religiöse Dichtung aber zeigt die Sache nur im Bilde. Dies ist die wahre philosophische Metapher, die das Verglichene anstatt der Sache selbst nennt und bei der man Bild und Sache nicht mehr trennen kann. Die religiöse Bildersprache ist daher kein willkürliches Gleichnissspiel, sondern sie bekommt durch die Grundgesetze der menschlichen Erkenntniss nothwendige Grundgestalten, deren Regel in der Beschaffenheit der Kunstanschauung der Natur und der in ihr enthaltenen wahren philosophischen Metapher liegt. In dem philosophischen Grunde der Ahnung liegen nemlich zwei Quellen der wahren Metapher oder der Uebertragung einer Erkenntnissweise auf die andere, wobei der Bildersprache in der That das Eine für das Andre gilt, indem zwei Vorstellungsweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden.

1) Die Körperwelt ist dem wahren Wesen nach in der That das Eine und Gleiche mit der Welt des Geistes und Lebens,

2) Dem Menschen erscheint in Zeit und Raum in der That das wahre Wesen der Dinge.

Es kann daher Körperliches zum Bilde des Geistigen und die Erscheinung zum Bilde der Idee dienen. Beides giebt eine wahre Metapher und nicht bloss bildliche Vergleichung.

Die philosophische Metapher hat daher im allgemeinen zwei Formen:

1) eine physikalische der Naturideale, in welcher die Erscheinungen der Körperwelt, und

2) eine ethische der sittlichen Ideale, in welcher

die Erscheinungen des geistigen Menschenlebens auf ewige Wahrheit gedeutet werden.

Die ethische gründet sich auf das Gefühl der sittlichen Unzulänglichkeit des Menschen. Den drei religiösen Ideen folgend wird sie versuchen ihre Geheimnisse zu deuten, nemlich 1) das von der Bestimmung des Menschen durch Erzählungen von der Seelenwanderung nebst den Sagen von der Unterwelt, der Erde und dem Himmel, sowie dem Zustande der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode; 2) das Geheimniss vom Bösen und Guten durch die Erzählungen vom Sündenfalle, und 3) das der Weltregierung durch die Lehre von der Versöhnung.

Die physikalische Metapher stellt die äussre Weltanschauung der ewigen Wahrheit gleich. Der Weltbau oder der Himmelsbau wird gleichsam als der Tempel der Gottheit und das Wohnhaus himmlischer und irdischer Geister betrachtet. Hier stehen nun geschichtlich drei Formen der Weltanschauung neben einander gemäss den Stufen der Ausbildung der Astronomie:

1) die gradlinige, geographische Weltansicht: die flache, meerumflossene Erdscheibe in der Mitte, oben der Himmel und das Licht, unten der Hades und die Finsterniss. Wir finden sie in den Dichtungen des Homer und Hesiod, sie liegt den Religionen der Parsen, Inder und Juden zu Grunde, sowie der orthodoxen christlichen Dogmatik nach der systematischen Darstellung des Cosmas Indicopleustes.

2) die astronomische Weltansicht vom kugelförmigen Weltall hat zwei Gestalten: die philolaische mit dem Heerde der Hestia, und die aristotelische mit der Erdkugel in der Mitte des Weltalls, um welche sich das All mit seinen umkreisenden Sphären kugelförmig wölbt. Die letztere ist historisch die vorherrschende, sie ist poetisch verherrlicht in der Göttlichen Komödie des Dante, wir finden sie schon bei den Chaldäern und später bei den Arabern wieder, sie bildet die Grundlage der Astrologie. Hier ist die Weltkugel das grosse Haus der Götter. Oben im reinsten Lichte thront die Gottheit selbst in ewiger Ruhe; abwärts durch die acht Sphären findet

sich immer niedrigere geistige Kraft. Unter dem Monde aber ist die Welt der veränderlichen Elemente, der Vergänglichkeit und des Todes. Das Leben dieser sublunarischen Welt steht unter dem Einflusse der ätherischen Lichtwelt der Gestirne und das Spiel dieser Himmelsmächte webt die Schicksalsfäden der Erdenbewohner.

3) die grenzenlose Raumwelt der neuern Astronomie unter Naturgesetzen, aus der die Götter entflohen sind und in der nur das unerbittliche Schicksal herrscht. Der Traum der Astrologie ist entzaubert, die Erde ist aus der Mitte gerückt, das Weltall hat keinen Mittelpunkt und keine Begrenzung, mithin auch keine Einheit und Vollendung. Wir finden uns im grenzenlosen Raume zwischen zahllosen Weltkörpern. Diese Weltansicht ist durchaus mechanisch und gänzlich undichterisch.

Hier nun steht das Heidenthum den nicht heidnischen positiven Religionen entgegen. Dieser Gegensatz liegt darin, dass in den letzteren alle äusseren Bilder vom Göttlichen, alle Nachweisungen Gottes und seiner heiligen Engel in den Körperformen z. B. in den Gestirnen oder in Menschengestalten verworfen werden und verlangt wird, Gott und die Geisterwelt rein geistig zu denken. Durch die Uebertragung der äussern Naturgesetze und der körperlichen Vorstellungsweise auf die Vorstellung des ewigen Wesens der Dinge wird die mythologische Vorstellung der Gottesidee vielgestaltig polytheistisch. In allen physischen Vorstellungen sind die leeren nothwendigen Formen das Erste. Die physikalischen Mythen werden daher die Vorstellungen von dem Schicksale, von der ewigen Nothwendigkeit des Nichts über Göttern und Menschen schwer vermeiden. Diese Herrschaft des Schicksals finden wir in Buddahs Nirwana-Lehre und in jeder heidnischen Mythologie. Gegen alles das steht Moses erstes Gebot: Du sollst Dir kein Bildniss machen, als der Wahlspruch des wahren Monotheismus, welcher in den Völkerreligionen nur im Judenthume, Christenthume und im Islam anerkannt worden ist.

Die ethische Metapher bestimmt den Geist, die physikalische die äussere Gestalt der positiven Religionsansichten.

Mit dem Gefühle der Sündhaftigkeit, dem sittlichen Verdammungsurtheile, welches jeder Mensch über sich selbst ausspricht, verbindet sich dann die Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit Gottes. Dadurch werden Sündenvergebung und Versöhnung des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes der Inhalt der Mythen und der Zweck der geweihten Gebräuche. In Folge dessen stellt sich dem Cultus der Dankopfer ein Cultus der Sühnopfer zur Seite. Religionsverbesserer werden aber diesen Cultus der Sühnopfer, wie er auch verfeinert werden mag, als Verderber der Sittenlehre und Tugendlehre betrachten, denn er erdichtet immer eine Schuldtilgung durch Ceremoniendienst und schiebt blosse äussre Befolgung von gesetzlichen Vorschriften der Tugend unter; er birgt in sich die unsittlichen Voraussetzungen einer Absolutionslehre, bei welcher die Schuld für abkäuflich, für tilgbar durch Büssung und Kasteiung oder für tilgbar durch Stellvertretung angesehen wird.

Darum müssen wir auch bei der ethischen Metapher alle Bilder von Idealen der Glückseligkeit und des irdischen Gelingen verwerfen und diesen die urchristliche Lehre entgegensetzen, nach welcher kein Ceremoniendienst und kein todtes Werk der äussern Befolgung von Gesetzen, sondern nur der Glaube und die innere Gesinnung der Herzensreinheit rechtfertigt und heiligt.

Die Vorstellungen von vergeltender Gerechtigkeit passen nur auf die zeitlichen Verhältnisse des Menschenlebens, aber nicht auf die Ideen, indem sie nur von den Verhältnissen der Arbeit und ihrer Bezahlung entlehnt sind. Der ewigen Wahrheit nach trägt jedes Leben seinen Werth rein in sich selbst in seiner innern Schönheit.

Die religiöse Selbstverständigung des Menschen über den Zweck der Welt und das Verhältniss des Erdenlebens zu diesem liegt nur in dem Glauben an die allwaltende Güte, und vermittelnd steht neben dem Schuldgefühle im eigenen Herzen die Idee, dass die weltherrschende heilige Gerechtigkeit — die ewige Liebe ist. So vollendet sich die nothwendige Einheit aller menschlichen Erkenntniss in dem Glauben an Gott und seine im ewigen Leben allwaltende heilige Liebe, deren reines

Licht aber der Mensch durch eigne Schuld im Erdenleben nur mit getrübten Blicken zu schauen vermag.

Nach Verwerfung der physikalischen und nach dieser Reinigung der ethischen Metapher bleiben uns folgende Grundgedanken der religiösen Dichtung stehen:

Wir glauben an Einen Gott, den heiligen Schöpfer der Welt, den einen Vater aller Menschen, den wir nur im Geiste verehren.

Wir glauben an die Gemeine der Heiligen, das ist an die Geisteswelt als das unsichtbare Reich Gottes, welches unter der Herrschaft der göttlichen ewigen Liebe steht und zu dessen Theilschaft alle Menschen berufen sind.

Wir glauben, dass die Menschen schon in diesem Erdenleben der Kindschaft Gottes und der Bürgerschaft in seinem Gottesreiche theilhaft werden können, wenn sie lernen, sich in demüthiger Bruderliebe mit einander zu vereinigen.

Wir vertrauen der allgütigen, göttlichen Liebe (so wahr sie uns die Idee der unvergänglichen Würde unsers Geistes ins Herz geschrieben hat,) dass sie uns im ewigen Leben zur vollendeten Reinheit des Herzens führen werde, wenn wir im Erdenleben den Stimmen der Pflicht und Liebe in unserm Herzen treu geworden sind.

Wir hoffen darum im ewigen Leben zur ewigen Seligkeit zu gelangen, denn selig ist, wer vollkommen reines Herzens ist, und darum den Frieden Gottes in sich trägt.

Der Glaube an Gottes heilige Liebe, der Glaube an die Geisteswelt als das Reich der ewigen Liebe, das Vertrauen auf die ewige Reinigung und Heiligung unsers Willens, endlich die sittliche Hoffnung der in Selbstständigkeit des Geistes und vollendeten Reinheit des Herzens zu erhaltenden ewigen Seligkeit sind die alleinigen nothwendigen Grundgedanken der religiösen anschaulich belebten Ueberzeugung. Jede andere Ausführung und Wahl der Bilder enthält willkürliche Gleichnisse einer beliebigen Dichtung, die nicht als ewige Wahrheit vorgeschrieben werden sollte.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Druckfehler.

Seite	Zeile	
Seite 25	Zeile 11	statt dennach lies dennoch.
„ 69	„ 34	„ vorschiedenartige l. verschiedenartige.
„ 134	„ 37	„ Hypothenuse lies Hypotenuse.
„ 134	„ 4	„ Erkengens lies Erkennens.
„ 221	„ 18	streiche dann.
„ 228	„ 5	statt dem Felde lies des Feldes.
„ 243	„ 24	„ Causalgesstz lies Causalgesetz.
„ 256	„ 18	„ Organisaiion lies Organisation.
„ 275	„ 4	streiche das erste ist.
„ 347	„ 7	statt dehken lies denken.
„ 355	„ 4	„ Wasen lies Wesen.
„ 357	„ 36	„ vor lies für.
„ 375	„ 15	„ etwes lies etwas.





